# EL PODER

## Para una historia de la filosofía política moderna

iuseppe Duso Coordinador



# EL PODER

**Giuseppe Duso** Coordinador

De Nicolás Maquiavelo a Hannah Arendt, de la gran época del iusnaturalismo a los debates contemporáneos entre "neoliberales" y "comunitarios", el concepto de poder corre parejo a la reflexión política de la modernidad, marcando la historia y el rasgo característico en un juego extraordinariamente rico de continuidad y problematizaciones. Esto representa, bien visto, el centro de una tupida red de conceptos que todavía hoy define el horizonte de nuestro modo de pensar la política.

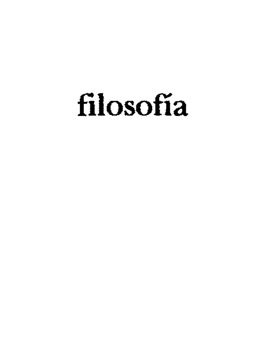
Fruto de un trabajo común de investigación, este volumen intenta ofrecer una mirada de conjunto y, al mismo tiempo, un punto de vista crítico sobre la historia del pensamiento político moderno y contemporáneo, poniendo en el centro el tema del poder y la lógica de los conceptos que se conectan en esto. Sin perder de vista los textos de los pensadores políticos, los diversos capítulos del libro siguen el hilo de la génesis, de los cambios, de la suerte de las categorías políticas de la modernidad, con la conciencia de que ni las voces aisladas de los tradicionales "léxicos" ni la simple reconstrucción de los "contextos" pueden restituir la profundidad histórica y teórica de una trama extremadamente compleja de pensamientos e ideas.

Giuseppe Duso enseña Historia de la filosofía política en la Universidad de Padua y es miembro de la dirección de *Filosofía Política*.





ISBN 968-23-2600-1



**filosofía**

*traducción de*
SILVIO MATTONI

# EL PODER
## Para una historia de la filosofía política moderna

*coordinado por*

GIUSEPPE DUSO

*por*

GIUSEPPE DUSO * MAURIZIO RICCIARDI * MERIO SCATTOLA
MARIO PICCININI * STEFANO VISENTIN * MAURIZIO MERLO
LUCIEN JAUME * MAURO BARBERIS * GAETANO RAMETTA
MASSIMILIANO TOMBA * SANDRO CHIGNOLA * LUCA MANFRIN
ANTONINO SCALONE * BRUNA GIACOMINI
MASSIMILIANO GUARESCHI * PIERPAOLO MARRONE





**siglo xxi editores, s.a. de c.v.**
CERRO DEL AGUA 248, DELEGACIÓN COYOACÁN, 04310, MÉXICO, D.F.

**siglo xxi editores argentina, s.a.**
TUCUMÁN 1621, 7 N, C1050AAG, BUENOS AIRES, ARGENTINA

BD438
P6318
2005 *El poder : para una historia de la filosofía política moderna* / coordinado por Giuseppe Duso ; traducción de Silvio Mattoni. —
México : Siglo XXI, 2005
408 p. — (Filosofía)
Traducción de: Il Potere. Per la storia della filosofia politica moderna
ISBN: 968-23-2600-1

1. Poder (Filosofía). 2. Poder político
3. Poder (ciencias sociales). I. Duso, Giuseppe, ed. II. Mattoni, Silvio, tr. III. Ser.

portada: target

primera edición en español, 2005

isbn 968-23-2600-1

primera edición en italiano, 1999

título original: *il potere. per la storia della filosofia politica moderna*


impreso y hecho en méxico

# PREMISA

Las características particulares del presente libro requieren algunas reflexiones preliminares sobre su objeto, sobre los problemas metodológicos y sobre el tipo de utilidad que puede tener. El tema está constituido por el concepto de poder que, tal como aparece configurado en nuestra mente, no es un concepto eterno del pensamiento que indicaría una dimensión esencial de la existencia de los hombres, sino que más bien aparece como una determinada idea que se ha ido conformando en la época moderna en el marco de presupuestos teóricos precisos. El concepto de poder no es un concepto particular que tenga una historia propia y aislada, sino que constituye el punto central de la "filosofía política moderna". La historia del poder está así imbricada no sólo con la historia de los principales conceptos políticos y sociales, frente a los cuales actúa como un catalizador, sino también con las más importantes reflexiones filosóficas de la época moderna. Por lo tanto, las vicisitudes del concepto de poder constituirán un recorrido relevante, aunque no el único, que como veremos resulta particularmente significativo para examinar el surgimiento, el desarrollo, la continuidad y las rupturas que se producen en la filosofía política moderna.

El presente volumen no es una antología de colaboraciones diversas independientes entre sí, sino el fruto de un trabajo colectivo de investigación. Los autores individuales de cada ensayo, que tienen experiencia en la investigación de los pensadores políticos que tratan, naturalmente asumen la responsabilidad de sus lecturas, pero en su mayoría están mancomunados por una problemática compartida, por un debate continuo, por las cercanías en los modos de abordaje metodológico utilizados, por la atención dirigida a la manera en que el concepto de poder, junto a todos los que están vinculados, encuentra en los diversos autores filiaciones comunes, elementos de continuidad, o bien complejizaciones y problematizaciones. Por ende, no solamente hay un atento trabajo filológico interno de los pensadores tratados, con base en las competencias personales, sino también una fundamental atención dirigida a la génesis, las transformaciones y el destino de los conceptos en el trayecto de la época moderna. El punto de partida, que sólo puede hallar su demostración en el trabajo concreto, es que no sería posible entender la filosofía política de un autor permaciendo simplemente dentro de su texto, y que tampoco sería suficiente con entender el contexto de los debates políticos que le son contemporáneos. Es preciso en cambio comprender la conceptualidad extendida en el tiempo y dentro de la cual se efectúa la reflexión de los pensadores políticos; dicha constelación conceptual frecuentemente no depende de estos últimos, ni de los principios fundamentales de sus filosofías. Los autores de los ensayos de este libro están atentos a la lógica y al funcionamiento de los conceptos mientras atraviesan analíticamente los textos de los pensadores políticos.

Los ensayos se ubican pues en un contexto de discusión homogéneo, que surge de la lectura abarcativa en la que desemboca el libro. Evidentemente, la comunicación de las investigaciones realizadas sobre los autores con relación al tema del poder y los conceptos de la política requiere un espacio mucho mayor. Los diversos aportes están vinculados a otros trabajos y libros en donde han aparecido y aparecerán con mayor amplitud los resultados de la investigación llevada a cabo. En este caso nos hemos propuesto otro objetivo: ofrecer una visión de conjunto, ágil y abarcativa, que pueda servir como marco de referencia cuando se pretenda profundizar en la obra de un filósofo, en un texto clásico de la filosofía política, o bien cuando se quiera dar cuenta de la densidad histórica y teórica de conceptos que son usados en el lenguaje social y político contemporáneo o incluso en los trabajos científicos de tipo político, sociológico e histórico.

Actualmente asistimos a la proliferación de los léxicos de la política que han intentado precisar y determinar conceptos que cuanto menos se han vuelto evanescentes y oscuros, quizá debido al hecho de que son acuñados como armas de lucha política o como medios para señalar las respectivas ubicaciones ideológicas. El análisis de los conceptos políticos puede resultar útil para todos aquellos que quieran ingresar en una dimensión de profundización crítica frente a los conceptos que actualmente determinan el espacio del obrar humano y que se encuentran codificados en las constituciones contemporáneas a los fines de legitimar la relación de obligación política y el deber del sometimiento a la ley. Conscientes de que no es posible comprender un concepto si es aislado de los demás, como forzosamente ocurre en los léxicos sobre política, el presente volumen pretende suministrar un instrumento de orientación, prestándole atención al modo en que funcionan los conceptos dentro de una constelación abarcativa, donde se hallan en relación recíproca.

Este libro tiene también el objetivo de brindar un instrumento didáctico a la universidad para el estudio del pensamiento filosófico, político y de las temáticas jurídicas, históricas y constitucionales que utilizan los conceptos fundamentales que se forjaron en la filosofía o en la ciencia política moderna. Por cierto, no se pretende ofrecer una reseña completa, aunque fuera esquemática, del pensamiento político (habría muchas carencias en ese sentido), sino más bien ofrecer un marco de orientación que presente algunos núcleos fundamentales de la filosofía política dentro de los cuales se forman y se transforman los conceptos. Este libro aspira además a estimular el acceso al movimiento propio del pensamiento de cada autor y a que se acuda a la lectura de los textos. Con tal finalidad, aun dentro de su brevedad, los ensayos indican una serie de pasajes y textos fundamentales que se han recorrido en el trabajo interpretativo.

Otro elemento que define la manera didáctica a la que está orientado el texto consiste en la estrecha relación mutua en que se han planteado (como se pone de manifiesto en la "Introducción") el conocimiento histórico del pensamiento político o de la filosofía política y un trabajo crítico de comprensión del sentido determinado, la lógica, los presupuestos de los conceptos que todavía hoy se usan para pensar la política, para hablar de los autores del pasado, para narrar y representar acontecimientos históricos. *Derecho, igualdad, libertad, pueblo, democracia, sociedad, Estado, sobe-*

*ranía, representación*: todos son términos utilizados con frecuencia, ya sea como conceptos universalmente válidos, como valores o como indicadores de realidades objetivas e indiscutibles. El análisis de la densidad histórica que tienen los conceptos aparece así vinculado con su misma problematización y nos pone frente a la difícil tarea de pensar nuestro presente.

# INTRODUCCIÓN

*Giuseppe Duso*

## LA HISTORIA CONCEPTUAL

Junto a una modalidad más habitual del trabajo historiográfico que para la comprensión del texto político se orienta hacia la reconstrucción del contexto constituido por los acontecimientos de la época o por los debates teóricos en los cuales se inserta, y por lo tanto una historia del pensamiento político que acompaña y se integra a la historia de las instituciones, es posible pensar en otra forma de trabajo donde el análisis filológico se combina rigurosamente con la atención a la larga duración, con las disposiciones teóricas que los términos implican para adquirir significado, con los momentos de cambio y de irrupción de nuevas constelaciones de conceptos que van a transformar y condicionar el significado de los términos, y finalmente con el modo en que se estructura la realidad política donde tales conceptos funcionan y resultan productivos. Los materiales que se refieren a dicho intento histórico-conceptual, ya sea que contemplen amplios periodos histórico-doctrinales, ya sea que se limiten a los análisis de autores singulares, no son tanto tesis que pondrían de manifiesto las doctrinas y las propuestas de los pensadores políticos como construcciones sistemáticas en sí mismas, con las intenciones que las sostienen y la eficacia que puedan alcanzar, sino que más bien aspiran a comprender el sentido estructural que asumen los conceptos y el modo en que funcionan dentro del marco general en donde se expresan.

Para determinar lo que entendemos como una aproximación *histórico-conceptual* de manera que la expresión no tenga una significación difusa, en un momento en que desde diversas perspectivas se ofrecen instrumentos para la "historia de los conceptos", resulta útil referirse a la lección de la *Begriffsgeschichte* alemana tal como la propusieron autores como Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck, que produjeron juntos la monumental obra de los *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, 1972-1973.[1] Tal referencia constituyó un importante estímulo para un trabajo de investigación sobre los conceptos políticos en el cual se basó también el análisis del concepto de poder tal como se presenta en este volumen. Lo cual no implica la identificación con un método al que se prestaría adhesión; entre estos mismos autores existen notables diferencias de perspectiva, y también es posible percibir una distancia significativa entre la concepción que originó el emprendimiento del *Léxico* alemán y su realización, que oca-

[1] Los términos del *Lexikon*, *Progreso*, *Libertad*, *Política* y *Democracia* fueron traducidos y publicados en volúmenes independientes por la editorial Marsilio (cfr. Koselleck, Mayer, 1991; Bleicken, Conze, Diper, Günther, Klippel, May, Meier, 1991; Sellin, 1993; Conze, Koselleck, Mayer, Meier, Reimann, 1993).

sionalmente desembocó en el tratamiento monográfico de los conceptos.[2] No obstante, la referencia a la *Begriffsgeschichte* sigue siendo particularmente útil para visualizar una aproximación a la historia de los conceptos y de los pensadores políticos que se distinga de un modo de hacer historia de las ideas practicado con frecuencia.

La historia conceptual tiende a poner en cuestión un modo de hablar sobre el pensamiento político y también de hacer historia en general que no examine críticamente los conceptos que se usan en el trabajo histórico. A menudo en la historia de las ideas políticas se entienden los conceptos como algo que posee valor universal, que captaría una constante en las relaciones de los hombres entre sí, y se tiende entonces a indicar las variaciones históricas que dichos conceptos habrían sufrido en el tiempo. Para dar un ejemplo esclarecedor, aun cuando se refiere a un término frente al cual se ha incrementado la advertencia crítica, podemos mencionar el concepto de "Estado" como factor determinante de la unión política entre los hombres y que tendría sus diferentes variaciones en la historia: en la *polis* griega, en el imperio romano, en el imperio medieval, en la ciudad-estado, en el pluralismo feudal, en el estado estamental y por último en el Estado moderno. De esta manera, a pesar del estudio específico de los periodos y contextos particulares, se corre el riesgo de trasladar elementos conceptuales que caracterizan el concepto de Estado de la época moderna, como la unidad del territorio, la homogeneidad de la legislación, la ley entendida como mandato del legislador, una noción de la obligación política que se esclarece en la relación formal de orden-obediencia, la distinción entre lo público y lo privado; todos elementos que determinan el concepto de Estado como Estado moderno y que no son adecuados para entender las relaciones entre los hombres tal como se dieron en diversas épocas y en diversas ubicaciones de los grupos humanos.

Lo mismo debemos decir en cuanto al concepto de "sociedad" o de "sociedad civil" usado aun en referencia a realidades muy alejadas de nosotros, con el cual se pretende a menudo indicar el ámbito de relaciones humanas de diversa índole, económica, moral, cultural, pero en todo caso *no política*. Así se utiliza en realidad un concepto de "sociedad civil" que históricamente surgió sólo entre fines del siglo XVII y el siglo XIX, fruto de una determinada organización de las relaciones entre los hombres y de un modo determinado de entenderlas, que resulta totalmente inadecuado y equívoco a los fines de comprender las estructuras de los grupos humanos en tiempos en que dicha separación entre lo que es *solamente* "social" y lo que es propiamente "político" no se pensó ni podía pensarse y cuando la politicidad de la sociedad no significa la inclusión en ella de una relación de poder como la que llega a determinarse en la época moderna.

Puede hacerse una observación análoga sobre el término de "democracia" que suele extenderse a los antiguos y a los modernos, incluso con la distinción de que en

[2] Para la discusión acerca del *Lexikon*, cfr. Duso (1994); Schiera (1996); Dipper (1996). En cuanto a la discusión acerca de la historia conceptual, me remito a Duso (1997); Chignola (1997); y a los trabajos anteriores: Chignola (1990); Merlo (1990), Ornaghi (1990).

el primer caso se trataría de democracia directa mientras que en el segundo de democracia representativa. De tal modo no se tiene en cuenta que entre los griegos el término alude a una forma de gobierno que puede corresponder al *demos* (pueblo) sólo debido a que el *demos* es parte de la *polis* y en cuanto tal puede ser antepuesta a las restantes partes y tener entonces la iniciativa en el gobierno; mientras que en la época moderna el término de democracia, aunque sea variable y haya variado de maneras bastante diferentes, en todo caso se relaciona con un concepto de *poder* que anteriormente era impensable, así como con un concepto de *pueblo* entendido como totalidad de los individuos iguales, como magnitud constitutiva, al que le correspondería la determinación de la constitución, que asimismo no estaba presente ni era formulable en las épocas precedentes. En suma, el problema de la democracia moderna no puede dejar de implicar el concepto de *soberanía*, que justamente es un elemento central en el presente volumen.

Un primer punto definitorio de la aproximación a la historia de los conceptos que proponemos —que no proviene de una opción metodológica apriorística, sino de la práctica de las investigaciones anteriores sobre el origen de la distinción moderna entre *sociedad civil* y *Estado,* sobre la *soberanía,* sobre la *revolución,* sobre los conceptos que surgen dentro de las teorías modernas del contrato social—[3] es entonces la conciencia crítica de los conceptos que se utilizan, de su nacimiento en la modernidad (lo que también deberá verificarse en nuestro recorrido) y de la determinación de sus contenidos. Con base en dicha conciencia se puede establecer una aproximación más correcta a las fuentes propias de una realidad diferente de la modernidad. Desde el momento en que los términos que se utilizan para examinar las épocas anteriores sólo puede ser aquellos en los que se ha sedimentado inevitablemente un conjunto de significados conceptuales modernos (pensemos por ejemplo en la traducción de textos políticos griegos y latinos, y recordemos que los latinos llegan hasta los siglos XVII y XVIII), significa que resulta indispensable para un trabajo histórico sobre el pensamiento antiguo y medieval tener conciencia crítica del pensamiento moderno y de su conceptualidad política.

Un segundo punto relevante —que es consecuencia del primero— lo constituye la diferencia entre un trabajo de análisis del pensamiento político que puede hacerse sobre estas bases y un modo de hacer historia de las ideas políticas que entienda los conceptos o ideas como magnitudes unitarias y constantes, universales, que pueden tener diversas determinaciones históricas justamente gracias a un núcleo unitario que las caracteriza.[4] Aunque dispongamos de ejemplos en los que podemos reconocer un término que reaparece tanto en la antigüedad como en nuestros días para indicar las relaciones entre los hombres, no es el caso de la palabra "Estado", que no puede remitirse terminológicamente a *polis* o a *civitas,* a *respublica* o a *regnum;*

[3] Me remito en especial a Duso (1987).

[4] Sobre estos dos primeros aspectos cfr. Koselleck (1986), en particular el ensayo *Historia de los conceptos e historia social.* Hemos optado por traducir los títulos de libros y artículos que aparecen en italiano, a pesar de que no es lo usual, para lograr una mayor claridad en las abundantes referencias, esto no implica que dichos textos estén traducidos al español salvo indicación expresa. [T.]

razón por la cual se realiza una evidente trasposición conceptual cuando se utiliza el término para referirse a entidades políticas anteriores a la época moderna. Pero lo mismo puede ocurrir con "sociedad" o "pueblo", términos que difícilmente puedan evitarse para traducir *societas, populus* y *demos.* Sin embargo, aun cuando pueda existir la identidad de un término, eso no significa que haya una identidad del concepto. En el análisis propuesto, sobre todo en la primera parte del libro, se verá hasta qué punto los conceptos de *pueblo* y *sociedad* que surgen con la ciencia política moderna son nuevos y no *modificaciones* del concepto en relación con una acepción anterior. Lo que permanece idéntico es el término, no el concepto; la historia conceptual no es una historia de las palabras y no se resuelve en un análisis de la manera en que se usaron los términos que designan realidades sociales o políticas en las diversas épocas, aun cuando el análisis del uso de las palabras puede resultar útil en una historia conceptual. A menudo palabras diferentes indican un mismo contenido y palabras idénticas indican, en diferentes contextos, objetos que no están emparentados entre sí. Cuando se toma la unidad de la palabra por la unidad del concepto, por el núcleo que lo torna idéntico en las distintas variaciones históricas, se efectúa en realidad una subrepticia operación que consiste en atribuir a ese núcleo idéntico, válido también para las experiencias pasadas, la estructura propia del concepto moderno.

Por ejemplo, cuando se toma la identidad del término de *política,* que hallamos tanto en la obra de Aristóteles como en el uso común y científico de nuestros días, por la unidad del concepto, aunque sea un concepto incluido en la historia y que considera una *política de los antiguos* con su diversidad y especificidad frente a la *política de los modernos,* en realidad se supone el elemento del poder como núcleo permanente del concepto. Pero, como veremos, el *poder* es un concepto moderno que tal como se presenta más o menos conscientemente en nuestro pensamiento no sólo no es atribuible a la manera de entender la política y la relación entre los hombres propias de la tradición de la filosofía práctica, sino que en el momento de su nacimiento sólo pudo formularse negándole dignidad y legitimidad a dicha tradición. Se ha subrayado justamente que la política en Aristóteles, es decir, en un contexto donde la *polis* existe por naturaleza y el hombre es un "animal político", se refiere más a la naturaleza del hombre y al problema del vivir bien que a la *política* en sentido específico.[5] Pero esto es así porque aquello que entendemos por "política" en sentido específico es la política moderna, basada en el concepto de poder y en la separación entre lo público y lo privado.

Con esta referencia al concepto de *política*[6] nos acercamos al tema del presente libro. En efecto, a partir del surgimiento de la ciencia política moderna se produce una ruptura epocal con respecto al pensamiento anterior que consideraba el obrar humano. A partir de tal momento, la política tendrá como centro el proble-

[5] Cfr. la entrada del término *Política* en Sartori (1987), p. 241.

[6] Cfr. al respecto el número de *Filosofia politica*, I, 1989, dedicado a *Política*, y acerca de esta orientación crítica particularmente Duso (1989).

ma del orden, ya no entendido como un orden de las cosas que se procura comprender, dado que no dependería de nuestra voluntad, sino más bien como un orden que se debe construir, eliminando el conflicto y haciendo realidad una paz perdurable. En este contexto se elabora el concepto de poder, la obligación política tal como se la suele entender, de manera que implica una fuerza propia del cuerpo político superior a la de todos los individuos, una fuerza que garantiza la paz justamente en la medida en que todos están sometidos a ella. Semejante concepto de poder no puede dejar de suscitar la necesidad de la legitimación, de la justificación racional, que precisamente será la prestación de la ciencia política moderna que surge a mediados del siglo XVII. Por lo cual la historia del poder tuvo su comienzo en el momento en que dicho concepto salió efectivamente a la luz, condicionando el pensamiento moderno sobre la política, y no se inicia en cambio desde el mundo antiguo donde el modo de entender al hombre y sus acciones es muy diferente. En ese contexto entonces se reconocerá también el origen de una serie de otros conceptos, sin los cuales no sólo no tendría su significado determinado el concepto de poder, sino que ni siquiera sería pensable; usualmente considerados como pertenecientes a un léxico opuesto al del poder (pensemos en los conceptos de "derechos", "igualdad", "libertad"), éstos aparecerán como presupuestos necesarios de la concepción del poder.

## PODER Y CIENCIA POLÍTICA MODERNA

En la base del nuevo modo de entender al hombre y la política está la denuncia de la no cientificidad de la reflexión ética, que también es política, de la antigua *praktiké episteme*, considerada como privada de puntos seguros de orientación y como causa de desorden y de conflicto. No solamente el mundo se presenta como un escenario de luchas y de irracionalidad, sino que también el saber filosófico que se refiere al ámbito práctico, ético, parece privado de rigor y por lo tanto de la capacidad para fundamentar un orden duradero. La experiencia es el elemento determinante para el modo antiguo de entender la ciencia práctica, donde el problema de la vida del hombre y de su vida en comunidad no están separados y confiados a disciplinas radicalmente distintas; la experiencia es de hecho necesaria para conocer el ánimo humano y la modalidad de las relaciones entre los hombres, y estos elementos del obrar humano no pueden reducirse a objetos de la certeza matemática. Pero si la realidad es vista como un mundo de luchas y de opresiones continuas entre los hombres, entonces la experiencia resulta desprovista de valor; antes bien se hace necesario abandonarla para construir con la pura razón las reglas del orden, como hacen los geómetras con el objeto de su ciencia. El ejemplo de los geómetras es elocuente: es preciso administrar la disciplina ética como ellos, dando lugar a reglas que sean válidas para todos, eliminando pues tanto la irregularidad de las relaciones existentes entre los hombres como las diferentes opiniones sobre la justicia, que son causa de continuos conflictos. Nace así una nueva ciencia, la *cien-*

*cia política moderna* o *filosofía política*, ya que los términos de filosofía y ciencia en este caso, y por mucho tiempo todavía, no deberán ni podrán distinguirse. Tal ciencia nueva pretende suministrar mediante la universalidad y el rigor de su razonamiento una base cierta para la realización del orden y la eliminación del conflicto entre los hombres.

Se trata de un modo formal y jurídico de entender el problema político; de hecho la nueva ciencia se afirmará no tanto bajo el antiguo nombre de *política*, sino como la ciencia nueva del *derecho natural*, que ocupará su lugar incluso como disciplina académica. La política seguirá siendo enseñada, pero ahora el verdadero problema es el orden, un orden que no está en las cosas, en el mundo, en las experiencias vitales de los hombres, sino que se intenta crear con base en principios claros, racionales, aceptables para todos, más allá de la diversidad de las opiniones. Ahora lo justo y lo injusto deben ser determinados mediante una ciencia objetiva que tiene la característica de la formalidad. Todos los elementos de esa construcción son *formales*, no dependen de la bondad de los contenidos que se decidan en cada caso, sino precisamente de que tienen su justificación en una forma que como tal posee las prerrogativas de la certeza y la estabilidad y crea el espacio para las diversas opiniones *privadas*. Dicha formalidad se manifiesta en la expresión de la voluntad de los individuos que está en la base de la construcción, en el proceso que constituye la autoridad, la ley, que coincide con el mandato de aquel o de aquellos que están autorizados para expresarlo, en la obediencia, que consiste en la obligación a la que todos se han sometido por su propia voluntad.

Cuando se intenta hacer una historia unitaria del poder desde la antigüedad hasta nuestros días[7] se corre el riesgo de homologar el modo de pensar la política anterior al surgimiento de la ciencia política moderna con los criterios de esta última. Entonces la acción de *gobierno*, que para una larga tradición de pensamiento se considera natural y necesaria en cualquier forma de comunidad, desde la doméstica a la civil, a causa de la diferencia de sus miembros, y debido a que existe un problema objetivo del bien común que no depende de la voluntad de los individuos, se entiende conforme a la óptica moderna del poder, es decir, como una forma de dominio, de sujeción de las voluntades de los gobernados ante la voluntad de los gobernantes. Como veremos, es muy distinto el significado del *gobierno* que determina la manera de entender la función de *imperium* hasta las *Políticas* de comienzos del siglo XVII; implica un marco abarcativo basado en las reales relaciones sociales que se dan en cada caso, en la existencia de un *cosmos* como elemento de orden, en la desigualdad y en las diferencias cualitativas de los hombres, en la necesidad de la virtud, que es la auténtica fuente del buen gobierno. Pero justamente tales elementos son considerados como causas de conflicto y de incertidumbre por la nueva ciencia.

[7] Lo que también amenaza con ocurrir en la entrada del término *Herrschaft* de los *Geschichtliche Grundbegriffe*, contra el principio hermenéutico de la ruptura que se determina con el nacimiento del mundo moderno.

En contra de las concepciones antiguas, con la nueva ciencia se afirman la igualdad de los hombres y el nuevo concepto de libertad, que consiste en depender únicamente de la propia voluntad, estar desvinculados de las coerciones y obstáculos en relación con la expresión de los propios poderes naturales. Con base en esto surge el *poder*, una relación formal de mandato-obediencia, que sólo puede instaurarse sobre el fundamento lógico de esos derechos de igualdad y libertad que se convierten a su vez en su finalidad. El poder de la sociedad o de todo el cuerpo político entonces sólo puede existir en tanto que es legítimo, en tanto que se basa en la voluntad de todos los individuos. En ese momento, cuando desaparece un mundo objetivo en el cual orientarse y cuando se absolutiza el papel de la voluntad, se plantea el problema —moderno— de la *legitimidad*. Nace así la historia de la *soberanía* moderna que no está ligada al significado de la *majestas* tal como se podía encontrar en los anteriores tratados sobre política, ni tampoco a las diversas *potestates* que se insertan dentro de un orden jerárquico. Ahora el poder es único y pertenece a todo el cuerpo político, implica sumisión dado que es racional y está legitimado por la expresión de la voluntad de todos que asume la forma del contrato social en las doctrinas iusnaturalistas. La pertenencia del poder a la totalidad del cuerpo político excluye que pueda ser ejercido por una persona a causa de sus cualidades o prerrogativas; todos los hombres son iguales, y por eso aquel o aquellos que ejerzan el poder sólo podrán hacerlo en la medida en que todos los autoricen, es decir, sólo como *representantes del sujeto colectivo*. Este último por su parte, al no ser natural, sino formado con base en las voluntades de todos, y al consistir empíricamente en la infinita multitud de los individuos iguales, difícilmente podrá considerarse concretamente activo excepto a través de la expresión de la decisión y las obras del representante. Tal concepción del poder implica la separación de la acción pública y política con respecto a la conducta privada de los sujetos.

Este origen de la ciencia política tendrá su peso en la historia sucesiva y en las problemáticas que se plantearán en cada caso: la problemática del sujeto que sólo puede constituir el poder, vale decir, del poder constituyente; la problemática del control de un poder que por naturaleza parece absoluto y por ende al mismo tiempo necesario y peligroso; la problemática de la división de los poderes; la problemática de la prelación de la sociedad civil que se considera el fundamento de la institución estatal. El arco de la ciencia que nace con Hobbes puede verse alcanzando un punto culminante en la reflexión de un autor en el cual la estructura y el objetivo de la ciencia van a modificarse al igual que el ámbito de sus posibilidades. Es el momento en el que se consolida el aparato de las ciencias sociales que progresivamente se apropiarán de la ciencia política, relegando a la filosofía política a un lugar marginal y en todo caso apartado de la determinación científica. Me refiero a Max Weber, cuya definición del poder (*Herrschaft*) como relación formal de mandato-obediencia implica necesariamente el factor de la legitimación, a tal punto que los diferentes *tipos de poder* se distinguen entre sí con base en las diferentes motivaciones de la legitimidad. Sin embargo, dicha legitimación ya no es una instauración racional, sino que más bien supone las formas de una creencia socialmente verificable.

Por un lado, la definición weberiana se torna posible justamente en relación con el proceso de racionalización que tuvo su inicio a partir de la nueva ciencia política moderna,[8] parece iluminar el arco de la historia de la soberanía moderna y no obstante decretar también epocalmente su final. Con Weber en efecto la razón científica pierde la tarea fundamental de la primera ciencia política moderna; se convierte en un análisis de la realidad, y el poder ya no se muestra entonces como el resultado de la justa construcción racional, sino como una realidad que puede localizarse en las relaciones humanas y cuyas modalidades determinantes deberán comprenderse. Tenemos pues un paso subsiguiente que nos conduce a la manera contemporánea de entender el concepto de poder, como realidad omnicomprensiva que designa una dimensión de las relaciones humanas. Lo cual parece estar *más allá* de la soberanía moderna, que ya no puede localizarse en un escenario donde no sólo se disloca y se fragmenta, sino que también se vuelve un modo de expresar relaciones de fuerza, de pura potencia, que no pueden reducirse a la lógica de la construcción teórica de la filosofía política moderna.

En el marco de la época denominada del *jus publicum europaeum*, es decir, de la construcción jurídica de lo político que supone la historia de los estados soberanos, el concepto del poder como soberanía se ubica en el centro de la ciencia política. que se configura esencialmente como ciencia de construcción y legitimación del poder. Tal es el punto que se pretende esclarecer en este volumen, cuyos límites también quedan señalados de esta manera. Hay muchos otros pensadores políticos relevantes, y hay muchos otros elementos dentro de la filosofía política moderna además de la conceptualidad vinculada a la soberanía moderna. En relación con los problemas que se plantean en la realidad política y en la filosofía política actual, esta *historia* solamente tiene el carácter de un trabajo preparatorio. Piénsese en el modo en que ya surge en Weber la conciencia de la disgregación del poder desde sus centros institucionales, y en la pérdida de capacidad que tienen los conceptos políticos modernos de los que estamos hablando ya sea para orientar la descripción y comprensión de la realidad social y política, ya sea en relación con la tarea de legitimación que se revela no solamente dentro del pensamiento político, sino también en su incidencia dentro de las cartas constitucionales. Y sin embargo, incluso si dirigimos la mirada hacia las constituciones, advertimos que los conceptos políticos modernos (como los derechos de los individuos, igualdad, libertad, pueblo soberano, representación, democracia) siguen siendo aún pilares de la construcción, elementos de legitimación de la obligación política. Si bien es cierto que los conceptos políticos que están en la base de la doctrina del Estado moderno hace ya tiempo que están en crisis, no obstante siguen siendo usados y tal vez su uso nos impida la com-

[8] Desde la perspectiva de un abordaje histórico-conceptual, los tipos weberianos de poder —legal, tradicional y carismático— aparecen no tanto como tipos ideales, válidos para comprender los modos en que se ha presentado el poder en la historia, sino más bien como puntos indicadores que surgen en la modernidad y resultan significativos para el poder moderno, mientras que se tornan equívocos para entender realidades diferentes, como por ejemplo la feudal. Cfr. al respecto las agudas observaciones de Brunner (1987). Véase también en Duso (1988) el capítulo sobre los tipos de poder en Weber.

prensión de lo que sucede a nuestro alrededor. Hacer un recorrido a través de su lógica y sus contradicciones, por lo tanto, puede constituir incluso hoy una tarea útil y necesaria para nuestra conciencia crítica.

## PENSAMIENTO Y REALIDAD POLÍTICA

Otra característica del presente libro —que configura también un límite o que en todo caso delimita un territorio de indagación— consiste en analizar todo aquello que se ha llamado *filosofía política* dentro de una historia general del pensamiento, aunque preferentemente aquello que se presenta como momento de comprensión de las estructuras de la realidad política o que encuentra luego, aun en oposición a su realidad contemporánea, un vínculo con los problemas constitucionales en general.[9] Por ello se le ha conferido importancia al iusnaturalismo y a la doctrina del contrato social en función de la comprensión del origen de lo moderno; porque allí surgen los conceptos que corresponderán a la posterior doctrina del Estado y que fundamentarán las constituciones modernas. Se tendrán entonces presentes, sobre todo en las introducciones a las diferentes partes, las transformaciones de los órdenes constitucionales tales como se determinan en la sociedad estamental, en el Estado unitario que se instaura con la Revolución francesa, en la crisis de la unidad, de la posterioridad y la superioridad del Estado con respecto a la sociedad civil tal como se da a partir del siglo XX en la complejidad de la constitución contemporánea.

La imbricación entre lo conceptual y los procesos constitucionales sin embargo requiere a menudo una larga duración que no resulta perceptible con un método que vincule el texto con su contexto inmediato. Por ejemplo, tengamos presente la conciencia de que en las constituciones modernas a partir de la francesa de 1791 sobre la representación de toda la nación por parte de los diputados electos en forma igualitaria, en remplazo de la antigua representación por *estados* u órdenes que caracterizaba el *ancien régime*, surge un concepto de representación de la totalidad del pueblo —por ende de la unidad política— que hace su aparición con su estructura lógica, y quizá por primera vez, en el *Leviatán* de Hobbes. Dicha relación no puede captarse si se lee el texto hobbesiano a la luz de las interpretaciones que lo relegan al espacio de un pensamiento absolutista al cual se contrapondría un pensamiento liberal y del cual estaría lejos el proceso que tiene como resultado las democracias modernas. Si se examinan los conceptos que son usados así mediante una aproximación histórico-conceptual, se problematizan tales marcos interpretativos y emergen líneas de sentido insospechadas que vinculan posiciones diferentes y aparentemente opuestas.

[9] Entendemos aquí el término "constitucional" y "constitución" en el sentido más amplio y etimológico que posee el término de *Verfassung*, como lo usa Schmitt (1928) y la corriente alemana de la *Verfassungsgeschichte*.

Este ejemplo nos indica además una manera de proceder en una historia semejante. La atención no se dirige tanto a la influencia cultural y política que han tenido los pensadores o a los movimientos que se basaron en ellos ni a su recepción de parte de sus contemporáneos o incluso de los intérpretes de épocas posteriores; por lo tanto, no está dirigida hacia una historia cultural en general, sino más bien al modo en que funcionan los conceptos en el contexto del autor, a veces incluso más allá de sus intenciones culturales y políticas y de sus propósitos, y asimismo al modo en que dichos conceptos reaccionan frente a las estructuras políticas existentes y dan lugar a variaciones constitucionales más allá incluso de las líneas directas y conscientes de derivación.

Una historia del concepto de poder puede entonces conformar también un largo camino a través del cual los conceptos modernos se problematizan, abandonando su papel de presupuestos necesarios para el rigor del uso científico de la razón. Quizás entonces resulte posible aproximarse a otros contextos —pasados— de pensamiento sin interpretarlos mal, reinaugurar en nuestro pensamiento el problema de lo justo y del bien, más allá de la solución formal de la construcción teórica moderna, incitando al mismo tiempo a pensar la realidad contemporánea por fuera de esos esquemas conceptuales que manifiestan su crisis en lo que se refiere tanto a la tarea de la comprensión de lo real como a la legitimación de la obligación política.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Debemos remitirnos en general, lo que por cierto es válido más allá del ámbito alemán, a O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (comps.) (1971-93), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialer Sprache in Deutschland,* Klett, Stuttgart. Para una visión de conjunto deben tenerse también en cuenta L. FIRPO (editor) (1976), *Storia delle idee politiche e sociali,* UTET, Turín, y los dos volúmenes publicados hasta ahora de una serie en desarrollo, J. H. BURNS (ed.) (1988), *The Cambridge History of Medieval Political Thought c. 350-c. 1450,* Cambridge University Press, Cambridge, y J. H. BURNS, M. GOLDIE (eds.) (1991), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700,* Cambridge University Press, Cambridge.

Un catálogo de consulta útil es D. MILLER (ed.) (1993), *The Blackwell Encyclopedia of Political Thought,* Oxford, Blackwell, mientras que constituyen una equilibrada reseña histórica de las doctrinas y los debates políticos los tres volúmenes de S. MASTELLONE (1974, 1979 y 1982), *Storia ideologica d'Europa,* Sansoni, Florencia. También tienen relevancia dos obras de carácter general pero de notable agudeza analítica sobre la historia de la filosofía política: L. STRAUSS, J. CROPSEY (eds.) (1961), *History of Political Philosophy,* Rand McNally, Chicago, y S. WOLIN (1960), *Politics and Vision. Continuity and Innovation in Western Political Thought,* Little & Brown, Boston, (trad. esp. *Política y perspectiva,* Amorrortu, Buenos Aires, 1974).

Sobre la constelación de conceptos que surgen en la filosofía política es un punto de referencia G. DUSO (ed.) (1987), *Il contrato sociale nella filosofia politica moderna,* Bologna, Il Mulino (tercera edición en Angeli, Milán, 1998). Es fundamental para la vinculación entre los conceptos de soberanía y representación el volumen de H. HOFFMAN (1974), *Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis ins 19. Jahrhundert,* Duncker & Humblot, Berlín (tercera edición, 1998).

En estrecha relación con la experiencia de los *Geschichtliche Grundbegriffe* están los impor-

tantes ensayos recogidos en O. BRUNNER (1968), *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen —la edición italiana, que es parcial, se completa con O. BRUNNER (1987), *Observaciones sobre los conceptos de "dominio" y "legitimidad"*, en *Filosofia politica*, I, 1— y en R. KOSELLECK (1986), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Suhrkamp, Francfort.

Sobre los impulsos y los problemas planteados por la *Begriffgeschichte*, particularmente en relación con la filosofía política, se consideraron: S. CHIGNOLA (1990), *Storia concettuale e filosofia politica. Per una prima approssimazione*, en *Filosofia politica*, IV, 1; L. ORNAGHI (1990), *Sui concetti e le loro propietà nel discorso politico "moderno"*, en *Filosofia politica*, IV, 1; N. AUCIELLO, R. RACINARO (editores) (1990), *Storia dei concetti e semantica storica*, ESI, Nápoles; G. DUSO (1989), *Pensare la politica*, en *Filosofia politica*, III, 1, pp. 59-73 y G. DUSO (1994), *"Historisches Lexikon" e storia dei concetti*, en *Filosofia politica*, VIII, 1; CH. DIPPER (1996), *I "Geschichtliche Grundbegriffe". Dalla storia dei concetti alla teoria delle epoche storiche*, en *Società e storia*, n. 72, pp. 386-402 y P. SCHIERA (1996), *Considerazione sulla Begriffsgeschichte a partire dai "Geschichtliche Grundbegriffe" di Brunner, Conze, Koselleck*, en *Società e storia*, n. 72, pp. 403-411. Resulta relevante la confrontación entre la historia conceptual y la historiografía anglosajona del *political discourse*, sobre todo como la ponen de manifiesto los trabajos de J. G. A. Pocock y de Q. Skinner: cfr. J. G. A. POCOCK (1971), *Politics, Language & Time*, Chicago University Press, Chicago, y puede verse también la recopilación italiana, parcialmente distinta, ID. (1990), *Politica, linguaggio e storia*, Comunità, Milán— y J. TULLY (1988), *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics*, Polity Press, Oxford (que reúne los principales escritos metodológicos de Q. Skinner junto con una extensa discusión). Al respecto cfr. M. VIROLI (1987), *"Revisionisti" e "ortodossi" nella storiografia del discorso politico*, en *Rivista di filosofia*, LXVIII; F. FAGIANI (1987), *La storia del "discorso" politico inglese dei secoli XVII e XVIII fra "virtù" e "diritti"*, en *Rivista di filosofia*, LXVIII; M. MERLO (1990), *La forza del discorso. Note sui alcuni problemi metodologici della storiografia del discorso politico*, en *Filosofia politica*, IV, 1; M. L. PESANTE (1992), *La cosa assente. Una metodologia per la storia del discorso politico*, en *Annali della Fondazione Einaudi*, XXVI. Un cotejo entre estas diversas perspectivas se realiza en M. RICHTER (1995), *The History of Political Concepts and Social Concepts. An Introduction*, Oxford University Press, Nueva York-Oxford, y en S. CHIGNOLA (1997), *Storia dei concetti e storiografia del discorso politico*, en *Filosofia politica*, XI, 3, dentro de una sección monográfica del mismo número de la revista que incluye una intervención de M. Richter y las contestaciones de J. G. A. Pocock y R. Koselleck. Sobre los conceptos políticos fundamentales debe tenerse en cuenta el trabajo de N. MATTEUCCI (1997), *Lo stato moderno: lessico e percosi*, Il Mulino, Bologna, así como G. SARTORI (1987), *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna.

Sobre la imbricación entre el debate metodológico y la indagación historiográfica —con una especial atención a la doctrina italiana— se consideraron los volúmenes de la serie dedicada a los modelos en la historia del pensamiento político: V. I. COMPARATO (editor) (1987), *Modelli nella storia del pensiero politico. Saggi*, L. S. Olschki, Florencia; ID. (editor) (1989), *La Rivoluzione francese e i modelli politici*, L. S. Olschki, Florencia; V. I. COMPARATO, C. CARINI (editores) (1993), *Modelli di società tra '800 e '900*, L. S. Olschki, Florencia.

Se indican además algunos textos que por diversos motivos se presentan como relevantes para el conjunto de las temáticas y del recorrido conceptual del presente volumen:

BALL T., FARR J., HANSON R. L. (eds.) (1989), *Political Innovation and Conceptual Change*, Cambridge, Cambridge University Press.

BIRAL A. (1991), "Per una storia della sovranità", en *Filosofia Politica*, V, 1.

BOBBIO N. (1975), *Stato, governo, società: per una teoria generale della politica*, Einaudi, Turín.

DUSO G. (1988), *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milán.

ESPOSITO R. (1988), *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.

FIORAVANTI M. (1993), *Stato e costituzione. Materiali per una storia delle dottrine costituzionali*, Giappichelli, Turín.
GALLI C. (1988), *Modernità. Categorie e profili critici*, Il Mulino, Bologna.
MATTEUCCI N. (1984), *Alla ricerca dell'ordine politico. Da Machiavelli a Tocqueville*, Il Mulino, Bologna.
NEGRI A. (1992), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Sugar Carriago.
OESTREICH G. (1989), *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, Bibliopolis, Nápoles.
PASSERIN D'ENTREVES A. (1991), *Saggi di storia del pensiero politico*, Angeli, Milán.
PITKIN H. (1972), *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley.
POGGI G. (1978), *La vicenda dello stato moderno. Profilo sociologico*, Bologna, Il Mulino.
SCHIERA P. (1998), *Specchi della politica. Disciplina, melancolia e società nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna.
SCHMITT C. (1928), *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín.
VILLEY M. (1968), *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrétien, París.

Para comprender en dónde hay que reconocer la génesis del concepto de poder, en el sentido de poder político, es preciso tener clara conciencia de lo que se pretende designar con este término. En relación con el significado que su uso ha decantado, puede advertirse como elemento central la formulación de directivas para la acción de todos los componentes de una sociedad que se manifiesta en forma de mandato —un mandato eficaz en cuanto está garantizado por el uso de una fuerza común preponderante— y en cambio la actitud de obediencia de todos aquellos que se encuentran en el área de ese poder; aunque no una obediencia coaccionada, simplemente debida al hecho de que se sufre un acto de fuerza, sino una obediencia voluntaria, que parece ser característica de la vida civil. Para juzgar si este concepto expresa una dimensión universal que desde siempre habría determinado el ámbito político, y por consiguiente si el origen del concepto debe ubicarse en la antigüedad, resulta útil verificar si se halla presente y es pensable dentro de las doctrinas políticas de la primera edad moderna que, en muchos casos, todavía están ligadas a un modo de pensar la política que tiene sus orígenes en la filosofía práctica griega. Es preciso intentar aprehender qué sucede realmente en tales contextos cuando se piensan relaciones jerárquicas en la sociedad, en la *civitas* o en la *respublica*, cuando se configura la dimensión de un mandato y por consiguiente una sumisión, que a menudo se leen en clave de "relaciones de poder".

El uso que se le da al concepto de poder en el nivel historiográfico se basa en un significado que se formuló en la época moderna y que se emplea proyectándolo hacia el pasado para entender de modo homogéneo la historia del pensamiento político. Vale decir que el poder se entiende como una dimensión real que se procura descubrir en la realidad histórica identificando los modos en que fue determinado en cada caso. Como veremos, semejante uso implica dos etapas fundamentales constituidas por el surgimiento de la ciencia política moderna, con su construcción que funda la dimensión de la *soberanía*, y luego por el giro epistemológico weberiano con el cual la ciencia pierde su carácter de fundación racional para convertirse en "ciencia de la realidad". Usar dicho concepto acerca de periodos en que se manifestó un modo radicalmente diferente de entender al hombre y a la política se vuelve una fuente de malas interpretaciones de los contextos que se sitúan como objetos de la reflexión. Sin pretender pues reducir a un espacio homogéneo realidades y doctrinas diferentes, no obstante es posible reconocer en el lapso que va desde la alta Edad Media hasta la primera Edad Moderna un modo de pensar la política que tiene sus raíces en la antigüedad y que no es homologable al significado de la política tal como lo expresan los conceptos modernos. Dentro de esta manera de pensar la política de parte de una larga tradición, si bien se manifiestan relaciones de mandato y sumisión, no solamente no pueden entenderse bajo la forma del *poder*, sino que más bien expresan

un modo radicalmente distinto de entender la naturaleza de los hombres y sus relaciones recíprocas. Dicha diferencia radical surge claramente cuando percibimos que con el nacimiento de la ciencia política moderna se sentirá la necesidad de juzgar como no racional e ilegítimo el pensamiento político de una concepción milenaria de la política, a los fines de construir una sociedad justa que se volvería posible por la intervención del concepto de poder político en el sentido de la soberanía moderna.

Se puede intentar trazar brevemente el marco de pensamiento donde se da una dimensión que podríamos llamar del *gobierno* para distinguirla del poder. En dicho marco el hombre se considera por naturaleza un ser que vive en comunidad, en relación con los demás; la sociedad no es entonces una construcción artificial, sino natural en cuanto fin de la naturaleza humana. Ésta no depende pues de la voluntad de los individuos, que sólo son hombres en cuanto están integrados en una realidad de vida en común. La relación de comunidad adquiere el carácter de fin cuando se configura como magnitud autosuficiente, como podía ser la *polis* en Aristóteles y la *civitas* o *respublica* en las *Políticas* que todavía se remiten a Aristóteles en la primera mitad del siglo XVII. Si la dimensión social es natural, es igualmente natural en ese marco que se produzca una acción de *gobierno* en el sentido de la unificación y la conducción de la sociedad. Dado que la totalidad de la sociedad está formada por partes de cualidades diversas que necesitan un esfuerzo continuo para armonizar las diferencias y volverlas útiles para todos aquellos que comparten una *respublica*, que están ligados por lo que los mancomuna.

Dicha necesidad de una acción de gobierno no se refiere sólo a la sociedad, a la comunidad política, sino también al alma del hombre, que aun siendo compleja y estando constituida por partes diferentes, el pensamiento, la parte pasional, la apetitiva, precisa de la conducción de la parte superior del alma, una conducción que permita la vida armónica del hombre. El problema de la justicia concierne pues al mismo tiempo al hombre singular y a la sociedad, determina el espacio ético que es indisociable de lo político; todavía no existe entonces una separación verdaderamente dicha entre la moral y la política, entre lo que es justo para la interioridad de la conciencia y lo que es justo para la sociedad.

La acción de gobierno no expresa un simple *dominio* sobre aquellos que se someten a ella; el gobierno se dirige al bien de la realidad común, a la vez de quien gobierna y de quien es gobernado, y es una manera de poner al servicio de lo común las dotes y las cualidades de quien gobierna. Para resultar eficaz, la conducción implica también un mando, pero éste no consiste en una relación formal independiente de los contenidos expresados en cada caso. En otros términos, no existe una relación de mandato y obediencia que simplemente sea válida por las funciones propias de la autoridad política que todos reconocen. Los gobernados no dependen solamente de la voluntad de quien gobierna, sino que gobernantes y gobernados dependen juntos de un mundo objetivo que no está basado en la voluntad. La metáfora que esclarece bastante esta manera de pensar, utilizada con frecuencia ya en el mundo antiguo, es la del capitán de la nave, el *gubernator navem reipublicae*. El gobierno de la nave es posible en la medida en que existe un mundo objetivo con sus puntos de referencia: los puntos cardinales, las estrellas, los vientos, las corrientes, en su-

ma, todo lo que permite orientar la conducción, lo que permite que haya *conducción*. Y para que sea una buena conducción, un *buen gobierno*, es preciso que el capitán esté dotado de experiencia y de cualidades, virtudes que no están repartidas por igual entre todos. Más allá de un *cosmos* real en el que se inserta, la idea del gobierno implica también que los hombres sean diferentes, que la base de la política no sea la igualdad. Salvando la metáfora, en este caso se apunta a la noción de gobierno en un contexto en el que se piensa el problema del bien y del vivir bien, en el orden del alma, en las leyes, no entendidas como expresión de la voluntad de alguien, y en la realidad de la *respublica* y de las partes que la *constituyen* —en el contexto medieval y de la primera modernidad, cuando la imagen es retomada y todavía resulta significativa—, en las leyes fundamentales y además en el "buen derecho antiguo" y en la verdad revelada por los textos sagrados.

La acción de gobierno, aunque sea necesaria para la comunidad entera, es atribuible a la persona del que gobierna y no expresa la voluntad de todos los ciudadanos o de todas las partes que constituyen el cuerpo de la república; antes bien quien gobierna será responsable de ella. Éste no encarna al pueblo, que sin embargo tiene la posibilidad de expresarse al respecto como lo muestran los diversos *contratos de gobierno* (*Herrschaftsverträge*) que caracterizan a la sociedad europea desde la alta Edad Media hasta la primera modernidad. Quien es gobernado no es un sujeto pasivo, sino que expresa también una politicidad propia, una *participación* en la cosa pública; a pesar de la sumisión al gobierno, tiene la posibilidad y a menudo también el deber de preguntarse si se trata de un buen gobierno, si los mandatos se corresponden con el mundo objetivo antes mencionado, que va de la voluntad de Dios al derecho (que no es creado por el gobernante, sino que constituye una realidad superior y objetiva), a la realidad y a la dignidad de las partes (que son los miembros de la sociedad) que constituyen el cuerpo social. En muchos casos la idea del gobierno está ligada a la noción de resistencia, a la posibilidad o el deber de resistir a la tiranía, a lo que puede ser considerado un mal gobierno en virtud de ese conjunto de cosas que sirven para comprender la orientación. Frecuentemente, como en Althusius, el pueblo es una realidad superior a quien gobierna y con sus órganos colegiados puede entonces juzgarlo y deponerlo.

Dicha presencia política del pueblo al lado y enfrente de quien gobierna es posible en la medida en que está compuesto de partes dentro de las cuales los individuos singulares adquieren su dimensión política, en relación con su pertenencia a una de las diversas partes y de acuerdo al peso, al estatus, que tengan en ella. Este modo de entender la realidad de la *respublica* es simbolizado por la imagen recurrente en la iconografía de las obras políticas, donde la república aparece como un cuerpo cuyas partes anatómicas corresponden a las diversas partes de la sociedad: el príncipe, el senado, los jueces, el estamento militar, las corporaciones laborales. El buen funcionamiento del cuerpo común corresponde al buen funcionamiento de las partes, y es posible un funcionamiento armónico en la medida en que haya una conducción de las diversas partes del cuerpo.

Si bien este marco sigue caracterizando a las doctrinas políticas de la primera mitad del siglo XVII, que tienen su punto de referencia en la filosofía práctica de Aris-

tóteles, con Maquiavelo ya había aparecido en la escena del pensamiento político una comprensión distinta de la naturaleza humana que no justifica las diferencias de posición en el *gobierno* con base en una naturaleza diferenciada y estructurada jerárquicamente. En el marco de su pensamiento, la naturaleza humana se caracteriza por una conflictividad constitutiva, y entonces la comunidad política —principado civil y república— debe ser capaz de ofrecer una respuesta a tal situación. La insistencia en la necesidad y en las formas de la acción del príncipe no inaugura una dimensión donde se despliega una mera expresión de poder y de dominio, ni tampoco tiende a fundar sobre bases racionales la obligación política, sino que más bien está ligada al problema del gobierno de una condición política que alternativamente puede verse desequilibrada hacia un gobierno principesco o hacia uno popular. El vínculo con una tradición de pensamiento en donde se piensa el actuar político de los ciudadanos y la virtud civil todavía no se ha roto.

Paradójicamente, a pesar de la insistencia en la centralidad de los argumentos de la conservación, el antimaquiavelismo que signa el discurso de la razón de Estado no puede evitar comenzar con la adquisición de la ya indiscutible ineluctabilidad del cambio. Lo cual queda señalado por la tentativa de reafirmar la primacía y la exclusividad de la figura política del príncipe gracias a *prácticas de gobierno* que, mediante la sistematización de la actividad administrativa, serán fundamentales para los dos siglos siguientes. De tal modo esa figura termina siendo sustraída, al menos en parte, del universo compositivo en que la colocaba el así llamado aristotelismo político; la *prudencia* política pierde el carácter originario que revestía en el contexto aristotélico, convirtiéndose en modo de producción del disciplinamiento político, un arte útil para obtener la obediencia de los súbditos. Se inicia así el proceso de abstracción mediante el cual el término *Estado* llegará a indicar la totalidad del cuerpo político; sin embargo, la *razón de estado* todavía se identifica con la acción de *gobierno*, con el *arte de gobierno*, y está vinculada pues con un mundo plural signado por la diferencia, con respecto al cual frecuentemente aparece como un paradigma de conservación, de defensa frente a las alteraciones y corrupciones. En ese contexto aún no se ha determinado la dimensión homogénea en donde surge el concepto de poder con la formalidad que lo caracteriza, y en donde se constituyen los fundamentales elementos formales del Estado moderno; por ello resulta incorrecto vincular la razón de estado con una concepción más reciente de la potencia del estado o del estatalismo.

Usualmente se reconoce en Bodin un momento fundamental para el nacimiento del poder en el sentido moderno de la soberanía. En efecto, dentro de su pensamiento la realidad plural y compuesta de la república ya no es concebida como ordenada en sí misma; ya no es posible un gobierno que implique la expresión política de las diversas partes de la comunidad política; para escapar de la amenazante anarquía, es necesaria una *puissance souveraine* que está más allá de la constitución y se manifiesta neutral con respecto a los disensos religiosos. Es cierto que tal poder absoluto desvinculado de las leyes civiles permanece sometido a las leyes divinas y morales, pero desaparece la posibilidad de órganos que puedan juzgar a quien ejerce semejante poder y eventualmente oponerse a él; la decisión sobera-

na resulta apartada de un complejo marco de orden y de derecho. Sin embargo, su carácter absoluto no niega la naturaleza plural de la sociedad, compuesta por órdenes, comunidades y corporaciones, y justamente dicha composición plural que tiende a producir anarquía y desorden es la que debe ser mantenida, dirigida y gobernada, para lo cual se requiere una potencia unitaria y soberana. Lo absoluto que caracteriza a la soberanía en Bodin no se basa en la dimensión homogénea y unitaria que será inherente al poder moderno, sino que se define por el mantenimiento de una realidad constituida antes que como un absoluto poder constituyente. Por ende todavía no representa una ruptura definitiva y radical con respecto a las doctrinas anteriores. Lo que no aparece en este contexto es el elemento que caracterizará a la forma política moderna y que la legitimará, es decir, el hecho de que el poder esté basado en la igualdad de todos los miembros de la sociedad entendidos individualmente y en la expresión de su voluntad, y que en consecuencia la expresión de la voluntad del soberano sea entendida como expresión de la voluntad de todos.

La referencia a la soberanía de Bodin, positivamente para aceptarla o negativamente para refutarla, se torna un rasgo característico de las políticas del siglo XVII, que en la primera mitad del siglo permanecen fundamentalmente fieles a los esquemas aristotélicos. No obstante, aun dentro de dicha tradición se va produciendo un lento acercamiento a las posturas de la nueva ciencia política, que es ratificado por la fundación de la disciplina del derecho natural y su sector dedicado a la política, el derecho público universal. Con Pufendorf puede decirse que se ha cumplido el destino de la disciplina política antigua y con ella de toda la filosofía práctica, ya que la política queda relegada al papel de una doctrina de los asuntos de gobierno, encargada de aplicar las indicaciones de ciencias teóricas, y por otro lado son suprimidos del saber político los elementos que habían caracterizado su historia en los últimos siglos, el primero de todos era la convicción de que el hombre es un ser naturalmente político, destinado a poner en común sus bienes materiales y morales, y que sobre esa particular constitución del hombre se fundaba la sociedad política y el saber que a ella se refería. El hombre sigue siendo caracterizado por la *socialitas*, pero la sociedad civil se revela posible sólo mediante el *imperium* que adquiere ahora un nuevo significado, ya no es conducción y gobierno, sino *poder* en el cual se expresa el sujeto colectivo, la *civitas*, cuyas acciones, las únicas que son políticas, se consideran diferentes y separadas de las acciones de los ciudadanos, reducidos en adelante a una dimensión privada.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque nos remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, se indican aquí algunos textos que por su relevancia y su amplitud de miras deben tenerse presentes para el conjunto de los temas examinados en esta sección.


AA.VV. (1980), *Teorie politiche e Stato nell'epoca dell'Assolutismo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.

ALLEN W. (1928), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, Londres.

BATTISTA A. M. (1979), *Alle origini del pensiero politico libertino*, Giuffrè, Milán.

—— (1998), *Politica e morale nella Francia del Cinquecento*, NIME, Génova.

BORKENAU F. (1934), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manifakturperiode*, Alcan, París.

BORRELLI G. (1993), *Ragion di Stato Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna.

BRETT A. S. (1997), *Liberty, Right and nature. Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.

CHURCH W. F. (1941), *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

COSTA P. (1969), *Jurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Giuffrè, Milán.

DINI V., STABILE G. (1983), *Saggezza e prudenza. Studi per una ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Liguori, Nápoles.

DUSO G. (1992), "Fine del governo e nascita del potere", *Filosofia Politica*, VI, 3.

ERCOLE F. (1932), *Da Bartolo all'Althusio. Saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del rinascimento italiano*, Vallecchi, Florencia.

FIGGIS J. N. (1896), *The Divine Right of Kings*, Cambridge University Press, Cambridge.

—— (1907), *Studies of Political Thought from Gerson to Grotius 1414-1625*, Cambridge University Press, Cambridge.

GIERKE O. V. (1913), *Das deutsche Genossenschaftsrecht Bd. IV. Die Staatsund Korporationslehre der Neuzeit*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlín.

HÖLSCHER L. (1979), *Öffentlichkeit und Géminis. Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung zur Entstehung der öffentlichkeit in der frühen Neuzeit*, Klett. Cotta, Stuttgart.

MEINECKE F. (1924), *Die Idee der Staaträson in der neuren Geschichte, R. Oldenbourg*, Munich .

MESNARD P. (1936), *L'essor de la philosophie politique au XVIIe siècle*, Boivin, París.

NEGRI A. (1967), "Problemi di storia dello Stato moderno in Francia: 1610-1650", *Revista critica di storia della filosofia*, XXII

OESTREICH G. (1989), *Filosofia e costituzione dello stato moderno*, Bibliopolis, Nápoles.

PAGDEN A. (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge.

PAROTTO G. (1993), *Iustus Ordo. Secolarizzazione della ragione e sacralizzazione del principe nella Seconda Scolastica*, Guida, Nápoles.

POCOCK J. G. A. (1975), *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton.

SENELLART R. (1989), *Machiavélisme et raison d'État*, PUF, París.

—— (1995), *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernment*, Seuil, París.

SCHNUR R. (1963), *Individualismus und Absolutismus*, Duncker & Humblot, Berlín.

SKINNER Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. esp. FCE, México, 1987).

STOLLEIS M. (coord.) (1987), *Staatsdenker im 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Suhrkamp, Francfort.
—— (1990), *Staat umd Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Francfort.
TOFFANIN G. (1921), *Machiavelli e il "Tacitismo"*, Draghi, Padua.
TUCK R. (1979), *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge University Press, Cambridge.
—— (1993), *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge University Press, Cambridge.
VIROLI M. (1994), *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma.

# 1. LA REPÚBLICA ANTES DEL ESTADO. NICOLÁS MAQUIAVELO EN EL UMBRAL DEL DISCURSO POLÍTICO MODERNO

*Maurizio Ricciardi*

La obra de Maquiavelo debe ser situada en una época en que "se fundaban y se destruían repúblicas y principados", pues ya se había "dejado de tener en cuenta la legalidad del medievo", cuando a pesar de todas las mutaciones, incluida la caída del imperio universal con su lazo exclusivo con la religión, "los nuevos señores reclamaban continuamente la legitimación imperial".[1] Por lo tanto, el discurso maquiaveliano se halla entre dos épocas, a tal punto que los mismos términos que emplea a menudo parecen haber abandonado toda claridad consolidada, sin haber alcanzado todavía la especificación conceptual que será característica del discurso político de la modernidad.[2] Maquiavelo es consciente del peligro de "encontrar modos y órdenes nuevos como si estuviese buscando aguas y tierras desconocidas", así como está convencido de que la cualidad de su discurso consiste en recorrer una senda que no ha sido "transitada todavía por nadie" (*D* I, *Proemio* A, I). Esa voluntad de innovar se refiere a "modos y órdenes" de la política y asume en el plano histórico el advenimiento de por lo menos dos *transformaciones* decisivas: la que había modificado la estructura interna de la ciudadanía a partir de la revuelta florentina de los Ciompi en 1378 y la que determinó la llegada a Italia de Carlos VIII que en 1494, dos años después de la muerte del Magnífico, había reformulado las relaciones entre los estados. Maquiavelo pretende pues redefinir las coordenadas temporales y espaciales dentro de las cuales "se gobernaron y se gobiernan todas las repúblicas" (*D* I, II, 24). El resultado de su esfuerzo será la identificación de un *estado* que aún no posee las características específicas de la conjunción de poder unitaria y abstracta destinada a afirmarse en los siglos sucesivos, sino que mantiene dentro de su significado la referencia a una multitud que puede gobernarse o debe ser gobernada. Por otra parte, el mismo concepto maquiaveliano de pueblo no designa un cuerpo cívico diferenciado en su interior, aunque reconfigurado en el marco orgánico de la *res publica*, ni mucho menos un conjunto indiferenciado de ciudadanos y súbditos, porque más bien se remite al complejo de posiciones sociales que dentro de la república o del principado se opone al predominio político de los nobles. Con respecto al pensamiento político y sobre el estado que se consolidará en el siglo siguiente, la doctrina de Maquiavelo posee entonces al mismo tiempo un carácter preliminar y excéntrico. Por un lado, representa un lugar de paso desde la consideración medieval a la moderna sobre las tareas del príncipe y el poder monárquico, por el otro, una alternativa y una interrupción en la comprensión práctica del régimen republicano.

[1] Ferrari (1973), p. 161.

[2] Sobre el lenguaje político de Maquiavelo cfr. De Vries (1957); Chiappelli (1952) y Condorelli (1923). Sobre el paso a la Edad Moderna y sobre el concepto de umbral epocal cfr. Blumenberg (1992).

## 1. 1 EL TIEMPO DE LA ACCIÓN

La *transformación* de los tiempos obliga a negar la falsa memoria del pasado que amenaza con volver ilegítimo el presente. De hecho a menudo los hombres se engañan sobre el valor real de las cosas pasadas, pues sus juicios dependen con frecuencia de "historias" mentirosas, pero también y sobre todo por una predisposición en cierto modo antropológica que los lleva a estar de todas formas insatisfechos con el presente y utilizar el pasado para apoderarse del futuro según sus deseos. "Además, al ser los apetitos humanos insaciables porque tienen por naturaleza la capacidad y la voluntad de desear cualquier cosa y por fortuna la posibilidad de conseguir pocas, se produce un continuo descontento en las mentes humanas y un hartazgo de las cosas que se poseen; lo cual hace reprobar los tiempos presentes, alabar los pasados y desear los futuros, aunque no los haya impulsado a ello ninguna causa razonable" (*D* II, *Proemio*, 21). Estamos pues frente a los términos fundamentales del universo político de Maquiavelo: la dura verdad que de todas maneras se oculta detrás de la imaginación de las cosas, el insaciable deseo humano por apropiarse del tiempo, el espacio y los objetos, la fortuna que ya sea como mutación o como persistencia impide la plena disponibilidad de los objetos del deseo. A tales términos se deben añadir "la virtud que entonces reinaba y el vicio que ahora reina", porque justamente la virtud —opuesta al vicio y a la fortuna— permite establecer cuál es la verdadera naturaleza de los tiempos y la consiguiente línea de conducta que es posible asumir; representa aquel "bien" que, si no se alcanza, al menos debe ser enseñado "a los demás, a quienes sean más capaces y para que alguno de ellos más amado por el Cielo pueda realizarlo" (*ibid.*, 25).

Por lo tanto, es "más conveniente ir directamente a la verdad efectiva de la cosa que a la imaginación de ella" (*P* XV, p. 253). Si se tiene en mente una acción política digna de éxito, se deben leer los tiempos y su continua transformación, aun cuando la realidad no está completamente disponible para la acción consciente y virtuosa, sino que más bien en parte no puede disponerse de ella y está sometida al dominio de la fortuna. El par conceptual constituido por la fortuna y la virtud establece el campo de tensión dentro del cual se definen las posibilidades de acción individual y colectiva. De hecho si la segunda es el antídoto para la total supremacía de la primera, también es cierto que la virtud sigue vinculada a la realidad efectiva de la cosa que se le presenta como la dura necesidad de una situación dada.[3] Aunque a veces el mismo Maquiavelo haya compartido la opinión opuesta,[4] se puede reaccionar ante la fortuna y la calidad de la respuesta que ya define un umbral que organiza las alternativas del discurso político.

Poniendo en primer plano la fantasía, el modo de proceder y la naturaleza del hombre, la modificación que Maquiavelo le imprime al concepto clásico de virtud desemboca o bien en la proyección o bien en el deseo que deben producir la capa-

[3] Sobre el concepto maquiaveliano de necesidad, cfr. Meinecke (1977), pp. 25-48.

[4] Cfr. la explícita autocrítica que abre el discurso sobre la fortuna y la virtud en *P* XXV, p. 302. Y sobre el mismo problema, cfr. también *I*., pp. 228-31.

cidad y los modos de adecuarse a los tiempos. Pero sobre todo llega a distinguir la facultad tradicionalmente individual de aprovechar la ocasión de una virtud diferente que se revela en la adhesión de muchos a las múltiples emergencias de la contingencia. Siguiendo el destino ejemplar de Roma, se pueden entonces distinguir las repúblicas a las cuales "las leyes les fueron dadas por uno solo y de una sola vez" de aquellas que "las obtuvieron al azar y en varias ocasiones de acuerdo a los accidentes" (*D* I, II, 3). La virtud del pueblo romano no se encarna en una figura específica, sino que atraviesa diacrónicamente la historia de Roma, estableciendo la diferencia específica de dicha república con respecto a todas las demás.[5] La virtud civil y militar de los romanos fue pues más importante que las contingentes y favorables condiciones de origen para lograr "conquistar aquel imperio"; y la sustancia de tal virtud colectiva fue precisamente la capacidad de fundar el poderío militar —o bien, como veremos, el dominio del espacio total— sobre un libre ordenamiento interno que privilegiaba el bien común frente al bien particular (*D* II, II, 12). Fortuna y virtud no se definen por su contigüidad, según una metáfora linealmente espacial, sino más bien por la posibilidad de que la segunda se sobreponga a continuación de la primera y la domine. El problema ya no parecería ser la sucesión de periodos de buena o mala suerte, sino una disonancia que de todas maneras puede crearse entre la variación continua de los tiempos y la obstinada constancia de la acción de los hombres, determinada por haberse fijado en proyectos y modos que han perdido toda realidad efectiva (*P* XXV, p. 304). La realidad efectiva de la cosa y la realidad de la acción política se suman pues para reconquistar no solamente el correcto análisis del estado presente de las cosas, sino también la capacidad de adecuarse a lo que requieren las circunstancias en razón de su irrefutable objetividad.

La igualdad de los deseos y la universal coacción de la realidad abarcan así a la multitud y al individuo en un discurso único, que cuando se refiere al obrar del príncipe trastorna necesariamente la comprensión clásica de aquellas virtudes que por largo tiempo habían legitimado el ejercicio del gobierno. El catálogo de las cualidades le impone al príncipe la elección frente a una naturaleza interna que ya no tiene nada objetivamente establecido. Incluso la suposición de una superioridad moral de los príncipes sobre los demás hombres ya es un vicio del pasado, porque resulta claro que "la variación de sus procederes no nace de una naturaleza diferente, porque en todos existe de un solo modo" (*D* I, LVIII, 19). Gracias a ese criterio de igualdad, la misma descripción del hombre debe adecuarse y requerir simultáneamente una nueva cualidad del tiempo. Las observaciones antropológicas maquiavelianas imaginan a un hombre enteramente orientado hacia la satisfacción de un constante deseo, "ya que al hombre no le parece que pasee con certeza lo que tiene si no adquiere otras cosas nuevas" (*D* I, V, 18). De tal manera Maquiavelo alcanza el umbral exterior del discurso moderno sobre la naturaleza humana, y las mismas descripciones del egoísmo, la ambición, la crueldad no apuntan a definir la ausencia o la presencia de un bien moral, sino que más bien procuran esbozar una *vida civil*

[5] Reale (1985).

merced a una naturaleza que en la constancia de su variedad es igual en todos. Se establece así también la condición de posibilidad de la imitación de las *historias* antiguas; la continuidad y la igualdad de la naturaleza humana constituyen un elemento de persistencia en el "móvil" universo maquiaveliano, y esa misma tumultuosidad del tiempo y del sujeto obliga a pensar en la necesidad de adecuar a continuación la estructura política.

## 1. 2 EL PRINCIPADO CIVIL

El principado se presenta como un modo específico para renovar políticamente una república que ya no está en condiciones de producir internamente la necesaria innovación. El opúsculo que Maquiavelo le dedica al príncipe tiene su centro en el capítulo IX: *De principatu civili.*[6] Se trata entonces de un príncipe nuevo, o sea que no sucede a otro príncipe, que toma el poder en una ciudad que antes vivía con sus propias leyes no impuestas desde el exterior, que no es eclesiástico, o sea que está obligado a procurarse una legitimidad inframundana, y por último que está en condiciones de imponerse por su propia fuerza y capacidad. Para el principado, al igual que para la república, la fuerza militar autónoma y la legitimidad política interna están estrechamente ligadas, sobre todo porque la segunda, privada de su fundamento tradicional, debe ser asegurada tanto hacia el exterior como hacia el interior. Las armas que pertenecen al ciudadano republicano o al príncipe civil, que acepta armar a su pueblo para garantizar y defender su estado, son la base sobre la cual se construye todo el razonamiento maquiaveliano. Pero la fuerza constituye una base suficiente sólo en el momento en que es acordada políticamente.[7] En efecto el principado civil, a pesar de que en su origen pueda ser tanto aristocrático como popular, despliega completamente su propia capacidad de gobierno político sobre las contradicciones sociales cuando es adquirido o luego administrado con el sostén, o bien con el consenso, de la fracción popular —la multitud, lo universal— que permite establecer, mucho más que la aristocrática, un gobierno duradero y no opresivo: "porque el gobierno del pueblo es más honesto que el de los grandes, pues éstos quieren oprimir y aquél no ser oprimido" (*P* IX, p. 225).

El principado civil-popular es la solución "virtuosa" de la crisis de una república libre en la cual los desencuentros internos impiden la renovación de la experiencia republicana; es una toma de posición externa a la república, pero interna a sus conflictos desde el momento en que, por tener que asegurarse la perduración como cualquier otro gobierno, debe aliarse con una de las partes en conflicto (*P* IX, p. 224,

[6] Sobre la génesis y la composición del opúsculo sobre los principados, cfr. lo que el mismo Maquiavelo escribe en la carta del 10 de diciembre de 1513 a Francesco Vettori (*L*, pp. 301-6). Cfr. además Sasso (1980), pp. 293-438, y Lefort (1986), pp. 313-449.

[7] Cfr. al respecto también *AG*, *Proemio*.

y también *D* I, XVI, 13). Por último, es una solución excepcional y el príncipe maquiaveliano es puesto a prueba en la excepción, pues encarna un modo extraordinario de enfrentar la crisis cuando los ordinarios resultan impotentes ante el desapego hacia la cosa pública. La oposición entre ambos modos es pues un problema que atañe a la misma capacidad de autogobierno de la república; desde el punto de vista conceptual, resulta relevante el hecho de que justamente en el paso de lo ordinario a lo extraordinario se sitúa también la posibilidad del principado, manifestando así no tanto una opción aún favorable a la legalidad, cuanto más bien la búsqueda de una respuesta a la lenta declinación hacia una decadencia caracterizada por la falta de decisión. En tal sentido, la recurrente condena maquiaveliana del "término medio" es justamente una refutación de la actitud de compromiso que en todo caso —tanto en el principado como en la república (*P* XXI, p. 92; *D* I, XVII, 16; *D* I, XXVI, 5; *D* I, XXX, 6-7)— impide avanzar verdaderamente en la innovación. Si para el individuo príncipe esto implica tal nivel de resolución que puede llegar a conductas extremas que imponen la crueldad, para los ciudadanos de una república la elección fundamental se da entre una república incapaz de responder a los desafíos del dominio del espacio interno y externo y una república que en cambio está constituida desde un comienzo para responder a los desequilibrios producidos por el tiempo y por lo tanto, cuando se mostrara necesario, incluso al control de su expansión (*D* I, VI, 36).

## 1. 3 LA REPÚBLICA DE LA MULTITUD

Desde estos puntos de partida se pueden comenzar a examinar los *Discursos* maquiavelianos, en los cuales tanto el principado civil como la consistencia política del régimen republicano son sometidos a la prueba de los efectos que producen sus orígenes y sus duraciones, es decir, el conflicto entre las fracciones sociales y la corrupción de los órdenes y de los hombres.[8] Se trata de un texto notablemente compuesto, que a la vez se aleja de la noción clásica de la teoría cíclica de las formas de gobierno con su celebración de la superioridad del gobierno mixto,[9] anunciando una nueva disposición tanto del problema de la forma de gobierno como de la relación entre los diversos tipos posibles de república. Las dos variaciones dentro de la teoría están ligadas entre sí, ya que ambas ponen en juego el criterio tradicional para asegurar el orden público. La teoría cíclica de las formas de gobierno no revela su rasgo fundamental tanto en la dinámica que lleva de una forma a la otra, como en la delimitación de un ámbito prestablecido, mixto y por ende equilibrado, donde todos los movimientos deben ocurrir o ser evitados. Renunciar a tal esquema sig-

[8] Sobre los *Discursos*, cfr. sobre todo Baussi (1985); Sasso (1980), pp. 439-579 y Lefort (1986), pp. 532-690.

[9] Sobre la progresiva distancia con respecto a Polibio, cfr. Colonna D'Istria, Fraper (1980), pp. 135-205 y Sasso (1967).

nifica para Maquiavelo alcanzar un umbral de absoluta novedad teórica que se aparta tanto del anterior republicanismo democrático como también de la comprensión tradicional de la política. La separación entre la identificación de la posición social y el papel político no se produce en Maquiavelo gracias a un criterio abstracto de ciudadanía que, como sucederá en Hobbes, de hecho vuelve inútil la referencia al gobierno mixto, sino al refutar la doctrina del equilibrio político que resulta de la concomitancia de uno, pocos y muchos.[10] Puesto que descubrir en el papel constitucional de la plebe romana la causa de la grandeza de Roma conduce necesariamente a la celebración de una república que se encuentra balanceada gracias a su efectivo desequilibrio. Roma se volvió en definitiva poderosa y libre justamente porque era una "república tumultuosa". Y el reconocimiento de la escisión social como causa de grandeza se opone a quienes identifican inmediatamente el equilibrio político con la ausencia de conflicto social (*D* I, IV, 5).

Incluso cuando en el interior de una república están presentes "dos humores diversos", la constitucionalización de su desunión permite la ampliación del poderío.[11] Gracias a la institución de los tribunos de la plebe, Roma tuvo una "guardia de la libertad" que podía y puede ser solamente una prerrogativa de la fracción popular puesto que, como ya vimos, es la más adversa a la opresión.[12] El tribunado de la plebe es la institucionalización de un modo ordinario de enfrentar los posibles problemas de la república, impidiendo que se torne necesario dar paso a modos extraordinarios que siempre tienden a poner en crisis la misma constitución republicana y cuya máxima expresión, según vimos, es el principado. A diferencia de Venecia, la república aristocrática, Roma puede ser considerada un modelo dado que se proveyó de medios ordinarios capaces de permitir la expresión política y militar de todos sus componentes sociales. La anticipación del tiempo futuro y el dominio del espacio se conjugan con la estructura política, porque justamente la particularidad de Roma consiste en haber tenido como fundamento un ciudadano armado, dispuesto a combatir no sólo para defenderla sino también para incrementar su poderío. Por el contrario, el límite de los venecianos consiste justamente en que siempre se le negaron las armas, por temor, a su propia fracción popular, confiando en los mercenarios, hasta que "la bajeza de su ánimo, causada por la cualidad de sus malos ordenamientos en las cosas de la guerra, los hizo perder a la vez el estado y el ánimo" (*D* III, XXXI, 18).[13]

En las repúblicas por lo tanto son necesarias leyes que prevean modos ordinarios para garantizar la libertad, de manera que el conflicto entre los "humores" y sus facciones sea resuelto por el público.[14] Y la referencia a la unidad necesaria del públi-

[10] Sobre las continuidades y diferencias entre Maquiavelo y Hobbes, cfr. Esposito (1984), pp. 179-220 y Duprat (1980).

[11] Sobre el carácter determinado y decisivo del conflicto en la economía de los *Discursos* insiste Esposito (1980).

[12] Este juicio sobre el pasado se sitúa evidentemente en una línea de continuidad con respecto a la vivencia política personal de Maquiavelo, como resulta claro en *D* I, LII, 10.

[13] Sobre la crítica política e histórica que Maquiavelo contrapone al ordenamiento veneciano, cfr. Cervelli (1974).

[14] Resulta ejemplar en este sentido la afirmación que aparece en *D* I, VII, 10 y en *D* I, XXXVII, 8.

co adquiere cada vez mayor relevancia en todo el libro primero de los *Discursos* hasta redefinir los mismos caracteres de la república, ubicándola como alternativa absoluta a la hipótesis extraordinaria del principado, rompiendo la línea de continuidad que los unía en cuanto formas de gobierno y convirtiéndolos en géneros antitéticos de estado. En primer lugar, con base en el ejemplo de las ciudades alemanas, se estigmatiza la existencia política de una nobleza definida en términos de posesión y de poder particulares, como la que todavía predominaba en muchas regiones italianas. Tales "gentilhombres" no sólo viven de sus rentas, pues no tienen nada que ver con la producción de la riqueza móvil, sino que sobre todo "mandan en sus castillos y tienen súbditos que les obedecen", impidiendo que la república tenga el pleno control sobre su territorio (*D* I, IV, 19). Son los enemigos de la *equidad* que Maquiavelo entiende tanto en sentido económico como sobre todo en sentido político; deben ser eliminados si se pretende llegar a una república, aunque pueden ser aliados útiles para una "mano regia" que quisiera imponerse a la multitud (*D* I, LV, 35).

La ecuación entre los gentilhombres y la corrupción produce el resultado de excluirlos del horizonte de la república en cuanto portadores de una ineluctable decadencia. Al mismo tiempo, sin embargo, se separan como soluciones institucionales opuestas los dos modos —el principado civil y la república— de dominar las variaciones del tiempo. Anteriormente (*D* I, XVII-XVIII) la corrupción universal había alcanzado un nivel y una forma tales que anulaban la distancia social, arrastrando a los nobles y al pueblo en un único proceso de decadencia. De esa situación se derivaba no sólo "la dificultad o imposibilidad para mantener una república o crear una nueva en las ciudades corruptas" (*D* I, XVIII, 28), sino también la erosión de los mismos presupuestos del principado civil. Por lo tanto salía a la luz su ineficacia como mediación real en el conflicto político y social al que habría debido responder. Incluso su atributo de "civilidad" terminaba desapareciendo frente a la difícil, cuando no imposible, empresa de sojuzgar a los aristócratas con el apoyo del pueblo en el momento en que la corrupción general impedía reconocer la originaria libertad. Y el principado privado de atributos parece justificar la nueva calificación de la transformación en los términos de un pasaje de "república a tiranía o de tiranía a república" (*D* III, III, 3).[15] Al ser la única figura de orden posible en un universo de constante *inequidad* (*D* I, LV), el principado resulta confrontado con una república que ha asegurado interiormente el dominio de la *equidad* y de la *libertad*, reconociendo evidentemente —como ocurre en los capítulos finales del libro primero— las cualidades políticas generalmente negadas de esa multitud que debería ser el sujeto primario de la *vida política* y *civil*. Lo cual significa revisar la calidad de las historias que hablan de ella acusándola de no estar en condiciones de mantener el orden que sin embargo sostiene (*D* I, LVIII, 2). Se trata pues de la primera víctima de esas historias que en cambio debieran proporcionar los materiales para imitar la acción de los grandes. Maquiavelo se opone entonces a la "opinión común" convertida en convic-

[15] Sobre el desarrollo del concepto de principado, cfr. Cadoni (1994) y en especial Sasso (1988).

ción política, y al reivindicar la igualdad de naturaleza entre los hombres afirma la capacidad de la multitud para darse una norma y seguirla. El sujeto de la república no es por ende una "multitud elegida", sino una multitud regulada por sus propias leyes, capaz de mostrar la capacidad de disciplinarse a sí misma, demostrando así que es distinta de la descrita como partícipe en la corrupción general que hacía imposible la república e impedía la instauración de cualquier forma "civil" de principado (*D* I, LVIII, 10).

## 1. 4 DEFENDER LA REPÚBLICA

De todas maneras, esta sistematización dejaría abierto el camino para homologar el principado y la república, porque de hecho no decide cuál sería la mejor forma de estado y afirma la simétrica legitimidad política de ambos. Por ello Maquiavelo enfrenta de inmediato el problema de la "prudencia", es decir, la virtud política fundamental que permite hacer perdurar el orden político, afirmando la mayor prudencia política del pueblo (*D* I, LVIII, 22). Entonces se contrapone a la opinión transmitida un nuevo tipo de opinión que no se basa en el conocimiento de las historias, sino que tiene la capacidad de apropiarse del futuro fundándose en su sujeto. La superioridad del gobierno popular se afirma pues en el terreno fundamental del dominio del espacio y de su expansión, en el cual las ciudades no gobernadas por príncipes muestran según Maquiavelo una capacidad mucho mayor. No obstante, dicha superioridad todavía no parece ser decisiva puesto que Maquiavelo, al concluir la confrontación explítica entre principado y república, afirma: "si los príncipes son superiores a los pueblos en disponer leyes, formar vidas civiles, ordenar estatutos y nuevos órdenes, los pueblos son igualmente superiores en mantener las cosas ordenadas que sin duda añaden a la gloria de aquellos que las ordenan" (*D* I, LVIII, 33). Así, resulta negada la equivalencia de las formas, y de todos modos al príncipe se le reconoce una capacidad única de innovación, mientras que la república de la multitud parece más bien destinada a administrar la continuidad de los tiempos que a enfrentar su variabilidad.[16]

Necesariamente, mediante la historia del pueblo de Roma, el segundo libro de los *Discursos* debe pues examinar las dimensiones de la virtud de la multitud: su capacidad de sobreponerse a la fortuna, de defender encarnizadamente la libertad, su necesidad de una religión civil, su versatilidad y su valor en las cosas de la guerra. No obstante, al comienzo del tercer libro, los términos del problema republicano permanecen inalterados: "Es algo más claro que la luz, que si no se renuevan estos cuerpos no duran" y la manera de renovar una república es "reducirlos a sus propios principios" (*D* III, I, 6). Disminuir dentro de la república el nivel y la forma de la

[16] Sobre el problema de la renovación de la república en su relación con la figura innovadora del príncipe, cfr. Negri (1992), pp. 48-116.

corrupción, retornar a los tiempos no corrompidos por la decadencia de las instituciones y los hombres puede ser obra de individuos singulares o de los mismos órdenes republicanos. Así pues la innovación parece adquirir su pleno derecho de ciudadanía dentro de la república de tal manera que, volviendo al tema de Roma, Maquiavelo señala como ejemplo a "los Tribunos de la Plebe, los Censores y todas las otras leyes que iban contra la ambición y la insolencia de los hombres" (*D* III, I, 20). Los "modos" republicanos permiten entonces que la república encuentre en sí misma la capacidad de dominar las transformaciones del tiempo; renovando sus propias leyes no sólo resistiría a la ruina, sino que "se haría perpetua" (*D* III, XXII, 18). En la república las variaciones serían más necesarias, pero al mismo tiempo mucho menos peligrosas que en los principados, porque aquéllas están fundadas en un "consenso común" y éstos en la violencia, y porque la "diversidad de los ciudadanos [...] puede acomodarse mejor a la diversidad de los temporales" (*D* III, IX, 11). De modo que la conquista de la duración se produce gracias al hecho de que el primado de la acción, antes admitido exclusivamente para el príncipe en tanto individuo, se vuelve patrimonio de todos los ciudadanos. "Pues los hombres que nacen en una república deben aprovechar este aspecto e ingeniárselas ante cualquier actividad extraordinaria que empiece a advertirse" (*D* III, XXXIV, 14). La oposición entre lo ordinario y lo extraordinario adquiere así un sentido diferente al anterior, pues ya no es posible limitarla a la contraposición entre las armas y la fuerza y la legalidad; lo extraordinario puede convertirse en el principio de acción para todos aquellos que practican la política republicana en cuanto ciudadanos.[17]

Los antecedentes de este desenlace específico de la doctrina maquiaveliana se remontan a su concepción de la religión civil, ya que ésta constituye el núcleo de la estrategia de deslegitimación del poder y del obrar del individuo innovador que, desentendiéndose de la sucesión temporal, lleva desde Rómulo hasta Numa a través de César. Rómulo es el punto originario de indiferencia entre república y principado, puesto que a pesar de que una forma política dure más "cuando permanece al cuidado de muchos y muchos se dedican a mantenerla", Maquiavelo concluye que "para ordenar una república es necesario estar solo" (*D* I, IX, 9 y 19). El mérito de Rómulo, el príncipe fundador de los principios republicanos, es pues incomparablemente mayor al de César, padre de la corrupción principesca y de toda violencia sucesiva, que dejó tras de sí una "sempiterna infamia" (*D* I, X, 33); pero sin embargo su mérito es menor al de Numa, a quien le corresponde "el grado máximo" por haber introducido en Roma una religión capaz de garantizar la duración de la vida política, es decir, su continuidad aun después del fin de la monarquía. Dicha religión estableció las condiciones de posibilidad de la virtud republicana, de las "infinitas acciones del pueblo de Roma en su conjunto y de muchos romanos por sí mismos" (*D* I, IX, 4)[18] que le dieron continuidad y perduración coincidentemente. Gracias a esta lectura de

[17] Cfr. Althusser (1995), p. 59: "[...] los elementos teóricos se nuclean en torno al problema político concreto de Maquiavelo solamente porque dicho problema político se nuclea a su vez en la práctica política".

[18] Sobre la religión civil de Maquiavelo, cfr. Tenenti (1969), Preus (1979) y Sasso (1980), pp. 507-17.

la religión civil de los romanos, el modo extraordinario puede adquirir la vigencia de una instancia que se renueve desde el interior puesto que, aun confirmando los principios, las acciones que inspira son "cosas notables y nuevas" (*D* III, XXXIV, 15) y que sobre todo deben repetirse continuamente si se pretende evitar que alguien aproveche la corrupción que ineluctablemente crece dentro de la república y alcance a "cobrar autoridad en una república y le dé una forma triste" (*D* III, VIII, 18). La acción política de los ciudadanos establecería así el polo opuesto del actuar político posible dentro de una jerarquía de órdenes basada en los comportamientos singulares y ejemplares de un individuo excepcional, dominador solitario de la fortuna.

## VIDA

Nicolás Maquiavelo (1469-1527) inicia su carrera política en Florencia en 1498 en concordancia con el último impulso del mundo republicano italiano anterior a la afirmación del Estado moderno. Hasta 1512 desarrolla una intensa actividad como administrador, comisario militar y embajador en las más importantes cortes italianas y europeas. Tras el retorno de los Medici a Florencia, en coincidencia con su desgracia política, escribe sus obras más importantes.

## OBRAS FUNDAMENTALES

*De Principatibus*, texto crítico editado por G. Inglese, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma, 1994 (citado como *P* y el número de la página).
*Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, introducción y notas de G. Inglese, Rizzoli, Milán, 1984 (citado como *D*, seguido por el libro, el capítulo y el parágrafo).
*Lettere*, edición de F. Gaeta, Feltrinelli, Milán, 1961 (citado como *L*).
*Istorie fiorentine*, edición de F. Gaeta, Feltrinelli, Milán, 1962.
*Arte della guerra e altri scritti politice minori*, edición de S. Bertelli, Feltrinelli, Milán, 1961 (citado como *AG* en referencia al *Arte della guerra*).
*Legazioni e commissarie*, edición de S. Bertelli, 3 vols., Feltrinelli, Milán, 1964.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Hay una bibliografía de la literatura secundaria en *Niccolò Machiavelli. An Annotated Bibliography of Modern Criticism and Scholarship*, a cargo de S. RUSSO FIORE, Greenwood Press, Nueva York-Westport-Londres, 1990.

ALTHUSSER L. (1995), "Machiavel et nous", en *Écrits philosophiques et politiques*, Stock/IMEC, París, pp. 39-168.
BAUSI F. (1985), *I "Discorsi" di Niccolò Machiavelli. Genesi e strutture*, Sansoni, Florencia.
BLUMENBERG H. (1992), *La legitimità dell'età moderna*, Marietti, Génova.

CADONI G. (1994), *Il Principe e il popolo*, en *Crisi della mediazione politica nel pensiero di N. Machiavelli, F. Guicciardini e D. Giannotti nel tramonto della* Florentina Libertas, Jouvence, Roma, pp. 93-165.
CERVELLI I (1974), *Machiavelli e la crisi dello stato veneziano*, Guida, Nápoles.
CHIAPPELLI F. (1952), *Studi sul linguaggio di Machiavelli*, Le Monnier, Florencia.
COLONNA D'ISTRIA G., FRAPET R. (1980), *L'art politique chez Machiavel. Principes e méthode*, Vrin, París.
CONDORELLI O. (1923), *Per la storia del nome Stato: il nome Stato in Machiavelli*, *Società tipografica modenese*, Módena.
DE VRIES H. (1957), *Essai sur la terminologie constitutionelle chez Machiavel ("Il principe")*, Uitgeverij Excelsior, 'S-Gravenhage.
DUPRAT G. (1980), "Expérience et science politiques: Machiavel, Hobbes", *Revue européenne de Sciences Sociales*, 18, pp. 101-102.
ESPOSITO R. (1980), *La politica e la storia. Machiavelli e Vico*, Liguori, Nápoles.
—— (1984), *Ordine e conflito. Machiavelli e la letteratura politica del Rinascimento italiano*, Liguori, Nápoles.
FERRARI G. (1973), *Machavelli giudice delle rivoluzioni dei nostri tempi*, en *Scritti politici*, UTET, Turín, pp. 159-268.
LEFORT C. (1986), *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, Gallimard, París.
MEINECKE F. (1977), *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Sansón, Florencia.
MÜNKLER H. (1995), *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Fischer, Francfort.
NEGRI A. (1992), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Milán.
PREUS J. S. (1979), "Machiavelli's Functional Analysis of Religion: Context and Object", *Journal of the History of Ideas*, 40, pp. 171-190.
REALE M. (1985), "Machiavelli, la politica e il problema del tempo. Un doppio cominciamento della storia romana? A proposito di Romolo in Discorsi I, 9", *La Cultura*, 23, pp. 45-123.
SASSO G. (1967), "Machiavelli e Polibio. Costituzione, potenza, conquista", *Studi su Machiavelli*, Morano, Nápoles, pp. 223-280.
—— (1980), *Niccolò Machiavelli. Storia del suo pensiero politico*, Il Mulino, Bologna.
—— (1988), "Principato civile e tirannide", en *Machiavelli e gli antichi e altri saggi*, Ricciardi, Milán-Nápoles, tomo II, pp. 351-490.
STRAUSS L. (1958), *Thoughts on Machiavelli*, Free Press, Glencoe.
TENENTI A. (1969), "La religione di Machiavelli", *Studi storici*, 10, pp. 708-748.

## 2. PRÍNCIPES Y RAZÓN DE ESTADO EN LA PRIMERA MODERNIDAD

*Maurizio Ricciardi*

### 2. 1 EL ESPACIO DEL ESTADO

Todavía en el siglo de Maquiavelo, el interrogante que éste planteara sobre las condiciones que le habrían permitido a la república aceptar el desafío del cambio de los tiempos, predisponiéndose a incrementar el dominio del espacio gracias a la virtud de la multitud, tal como había sucedido en la Roma republicana, recibe una respuesta profundamente diferente. En 1589, con el libro *Sobre la razón de Estado* de Giovanni Botero, se inicia una intensa labor de redefinición de la figura política del príncipe y de la relación que establece con el territorio y con sus súbditos.[1] De manera casi siempre hostil hacia Maquiavelo, no solamente en Italia,[2] una larga serie de tratados vuelve a enfrentar la herencia de la historia antigua optando por referirse a Tácito más que a Tito Livio,[3] pero sobre todo aclarando desde sus comienzos que entre las variantes que se le ofrecen a la acción del príncipe —la conservación, la ampliación y la fundación— la razón de estado privilegia decididamente la seguridad que garantiza la primera.[4]

La jerarquía que se establece así entre las figuras del espacio territorial como metáforas del actuar político es decisiva para el desarrollo del discurso general sobre la razón de estado. Por otra parte, el espacio real en que se ubicaban las estructuras políticas estaba sufriendo trastornos que están en la raíz de la redistribución de las categorías efectuada por el discurso de la razón de estado. Cuando en 1547 monseñor Della Casa en su *Oración a Carlos V*, por encima del efectivo ocupante de Piacenza, se dirige al garante del espacio político europeo en su conjunto, la peculiar posición que se le reconoce al emperador ayuda a justificar el contraste inconciliable entre la justicia como fundamento de la razón civil y la indiferencia ante los valores cristianos y humanos de la razón de los estados.[5] Ya veinte años antes, al defender

[1] Cfr. Ferrari (1992) y De Mattei (1979). De Luca (1680) puede ser considerado como el cierre de todo el recorrido, no sólo porque ya da por descontadas todas las atribuciones de los príncipes —"únicamente aquellos Señores, o regentes, que sean soberanos absolutos e independientes, sin importar los nombres o los términos con que sean llamados"— sino sobre todo porque al criticar la razón de estado considera también definida la naturaleza del gobierno político, prefiriendo abocarse a la definición del gobierno civil y económico.

[2] Cfr. Stolleis (1990) y Zarka (1994).

[3] Toffanin (1972).

[4] Botero (1589), ed. 1997, p. 7, afirma que aunque la razón de estado sea "noticia de medios aptos para fundar, conservar y ampliar un dominio", concierne más a "la conservación que a las otras, y de las otras dos más a la ampliación que a la fundación". Sobre el paradigma conservador de la razón de estado es fundamental Borrelli (1993). Sobre Botero, cfr. los ensayos recopilados en Baldini (1992).

[5] Pirillo (1995).

los intereses del pequeño estado florentino, Guicciardini había señalado la misma contradicción, aunque aconsejaba "matar o mantener prisioneros a los pisanos" de acuerdo a "la razón y uso de los estados".[6] La fragmentación del espacio imperial, que en la primera mitad del siglo siguiente sería violentamente confirmada por la guerra de los Treinta Años, hacía pues evidente el cambio de los tiempos al que se estaba adecuando la acción política. Mientras la experiencia europea de los grandes imperios llega a su ocaso, a Botero ya le parece evidente que los estados de proporciones medianas tienen mayores posibilidades de conservarse dentro de lo que se estaba transformando en un sistema de estados, en el cual los estados pequeños se vuelven fácilmente presas, pero los de grandes dimensiones están sujetos a tensiones internas difíciles de gobernar. Por lo tanto, el espacio no está abierto para la acción de la virtud, sino que más bien es un ámbito precisamente delineado por reglas predeterminadas, donde los movimientos que se pueden realizar en el exterior deben ser previamente establecidos en el interior. En tal sentido se trata de manejar un preciso sistema de modelos que hace al pequeño estado aún más ejemplar de aquello que debe cumplirse en cualquier estado.[7]

A partir de esta delimitación de la superficie se impone la elección específica a favor de la consolidación del espacio político, sobre el cual se ha establecido y se ha considerado necesario un poder regio. Conservación y poder regio se implican recíprocamente, porque conservar sólo es posible si se considera resuelta la disputa sobre la forma de gobierno, es decir, si se juzga que la forma que adquirió fácticamente el estado es la mejor.

La centralidad asignada a las operaciones de conservación se funda en la conciencia de que la acción del príncipe debe disponer de la posibilidad de modificar las condiciones que constituyen el ambiente de su gobierno. La razón de estado, que a fines del siglo XVI ya es algo "que todos los días nos viene a la boca", implica el reconocimiento de la posible "derogación" que aquella permite de las reglas ordinarias de la política. Dentro de una jerarquía que abarca desde la razón natural a la civil, desde la razón de guerra a la razón de gentes, se revela que "la razón de Estado no es otra cosa que una contravención de la razón ordinaria en procura de un beneficio público".[8] El discurso general de la razón de estado encierra pues en su interior la doble opción del gobierno ordinario y el extraordinario de los asuntos políticos. Si en esta última dirección se trazara todo el recorrido de legitimación de la figura única y absoluta del príncipe, la primera opción estaría en el origen de la ideación y de la experimentación de todas aquellas prácticas al fin y al cabo administrativas que, como veremos, construirán cada vez más el terreno de encuentro entre los intereses del príncipe, del estado y de una parte importante de los súbdi-

[6] Guicciardini (1994), p. 231. Sobre el carácter cambiante de este pasaje insiste Viroli (1994), pp. 155-84.

[7] Botero (1589), ed. 1997, pp. 10-7, aunque la oposición entre conservar y ampliar directamente referida al territorio está presente en casi todos los autores del periodo. Cfr. Bazzoli (1990), pp. 33-58.

[8] Ammirato (1594), ed. 1599, p. 226. Palazzo (1666), p. 378, escribe que "el Príncipe puede transgredir las leyes humanas por razones de estado".

tos. La equívoca pero eficaz referencia al bien público, que todavía muestra en su interior los contenidos propios del bien común medieval, ya manifiesta sin embargo los síntomas de las incipientes distinciones entre lo estatal y lo privado y de los privados entre sí,[9] y de todas formas se torna concreta en la legitimación del príncipe como único intérprete y ejecutor de la razón de estado. Sus atribuciones son diferentes de los privilegios reconocidos a otros sujetos de poder, puesto que él es la fuente de todo privilegio y tiene entonces la posibilidad de atribuírselos él mismo y a los demás; y sobre todo la persona del príncipe es considerada "no ya como persona particular, sino como persona pública". Los príncipes aparecen como "representantes de lo público".[10]

El discurso de la razón de estado, que en buena medida forma parte de la tradición del llamado aristotelismo político, aunque al mismo tiempo lo trasciende,[11] reconoce que el poder principesco es anterior en el tiempo a cualquier otro, exorcizando así el fantasma de la tradición republicana en todas sus variantes, desde la popular hasta la aristocrática y la mixta. Se termina sugiriendo que el príncipe y el súbdito comparten la misma naturaleza incierta, instaurando problemáticamente la conexión entre individualismo y poder absoluto que será una de las características genéticas del estado moderno;[12] al mismo tiempo, la antropología negativa justifica precisamente ya sea la disputa sobre las innumerables variantes de la razón de estado, ya sea la labor legítima e incesante de disciplinamiento de la cual será objeto la socialidad de los súbditos.

Giusto Lipsio no sólo afirma la anterioridad en el tiempo del principado, estableciendo explícitamente la alternativa entre la *libertas* republicana y el poder principesco, sino que además sostiene que la mayoría de los hombres prefiere un príncipe justo antes que la libertad, porque de todas maneras resulta "arduo que en el mismo lugar haya poderío y concordia".[13] La separación entre el gobernante y los gobernados no es entonces solamente necesaria, sino también útil frente a las divisiones que caracterizan tanto las relaciones internas como las externas a la estructura política, que no es pensada en beneficio del individuo específico que actúa como príncipe, sino que es impulsada en nombre de una finalidad superior, la paz.[14] El argumento a favor de la tranquilidad y el orden, es decir, la forma diferente que asume la referencia a un bien común[15] al que paradójicamente se le reconoce su necesidad y su

[9] Chittolini (1994).

[10] Ammirato (1594), ed. 1599, p. 234.

[11] Cfr. los ensayos recopilados en Baldini (1995).

[12] Schnur (1979).

[13] Lipsius (1589), ed. 1599, II, 2. Sobre Lipsio y el republicanismo, cfr. Van Gelderen (1990), y cfr. también Oestreich (1989).

[14] "Y así resulta a favor de la paz que se le confiera a uno solo toda potestad" (Lipsius, 1589, ed. 1599, II, 1). Botero (1589), ed. 1997, p. 18, escribe: "La conservación de un Estado consiste en la calma y la paz de los súbditos."

[15] Malvezzi (1636), p. 78, escribirá: "El bien público es un término especioso, se procura en orden a lo privado, de otro modo los hombres cooperarían igualmente tanto bajo un Príncipe como bajo la República."

obligatoriedad, se basa en la garantía que ofrece una disciplina unificadora que convierte a los súbditos en ciudadanos del estado, llegando a sostener que sería "un mal menor alguna opresión o tiranía" antes que una pérdida de dicha disciplina.[16]

## 2. 2 EL PRÍNCIPE Y SUS SÚBDITOS

El discurso de la razón de estado se instala pues en el espacio abierto por la reconocida necesidad de reducir a la unidad las fracciones que evidentemente se contraponen. Estar frente a un combate actual muestra al gobierno principesco como garante de la conservación de la paz. El movimiento de la adquisición política es de hecho accidentado e incierto, ya que está exclusivamente sostenido por una fuerza que no puede ser controlada a priori, mientras que la conservación puede apoyarse en la experiencia de lo que resulta conocido y puede ser transmitido de manera controlada, de modo que no se convierta a su vez en un elemento de la fuerza. Efectivamente: "Se adquiere con fuerza, se conserva con sabiduría, y la fuerza es común a muchos, la sabiduría es para pocos."[17] Esto no significa que la fuerza como modalidad de expresión política sea expulsada del horizonte del discurso, sino que también debe someterse a los procedimientos de delimitación que ahora definen el espacio concreto del actuar político.

Por consiguiente, incluso los súbditos son clasificados tanto desde el punto de vista de sus convicciones religiosas como con respecto a su específica ubicación social. Son considerados desde el punto de vista de su riqueza y de su estamento en el momento en que ambas determinaciones todavía no coinciden y cuando a la segunda todavía se le reconoce una plusvalía política, cuya legitimación no depende solamente de la pertenencia del príncipe al estamento nobiliario, donde es el integrante más eminente, sino sobre todo por el reconocimiento de su virtud exclusiva para manejar los asuntos políticos. El hecho es que tal virtud debe ser en adelante apuntalada cada vez más por conocimientos específicos, que por el carácter sapiencial que les adjudica Botero llegarán a tomar el nombre de una ciencia; la "ciencia regia"[18] muestra su cada vez menor "naturalidad" y en definitiva su progresiva ascensión en el espacio de la artificialidad consciente, del instrumento fabricado con miras a un fin.[19]

La situación de profunda inquietud política impone el recurso a la prudencia —"que Tácito llama miedo"—[20] como un conjunto de saberes y prácticas que permite dominar el presente sacando provecho del conocimiento del pasado. La pru-

[16] De Luca (1680), XI, 9.
[17] Botero (1589), ed. 1997, p. 10.
[18] Mattei (1624), ed. 1719, p. 7.
[19] "No es el retrato, sino el original, se le llama otra naturaleza no porque lo sea ni porque antes no era; nace por nosotros, si no con nosotros, en nosotros. Ese arte que se supone imita la naturaleza, lo hace pero luego a menudo también la produce y a menudo la supera", escribe Malvezzi (1635), pp. 42-3.
[20] Ammirato (1594), ed. 1599, p. 19.

dencia produce una economía del tiempo en la que lo conocido debe servir para gobernar lo que no se puede o no se logra todavía conocer, ya se trate del ánimo de los súbditos o de los asuntos de la guerra, así como debe establecer una jerarquía entre lo cierto y lo incierto, entre lo seguro y lo peligroso. Esa tensión entre pasado y presente que, desde el momento en que la prudencia en primer lugar es previsión y por ende anticipación de los acontecimientos,[21] tiene claramente como meta la apropiación del futuro, tiende luego a poner en duda ese pasado cuya importancia se había afirmado con tanta vehemencia.[22] Sucede que entre tanto la maquiaveliana "imitación de las historias" mantiene, por así decir, su peligrosidad política, y sobre todo sucede que la opción regia, a pesar de todos los argumentos legitimadores que hacen referencia al origen del principado, concierne inmediatamente al presente con sus divisiones y sus tensiones. El dominio del presente sobre el pasado, y por ende el hecho de que la conservación concierne a una disposición actualmente existente y aceptada como tal, encuentra finalmente una expresión en las palabras de Virgilio Malvezzi cuando toma distancia de las narraciones de los antiguos, por lo tanto contra lo "épico" que continuamente aflora en la historia, y a favor de lo "Dramático que se presenta sobre las escenas", porque tiene más fuerza.[23] La razón de estado es también un realismo político.

En nombre de la prudencia son abandonadas las diferencias virtuosas del *cives* republicano; el súbdito se presenta tal como realmente es, definido pues por los caracteres generales de su comportamiento, aunque mucho más por su profesión, y sobre todo por la confesión religiosa a la que ya inevitablemente pertenece. El discurso de la razón de estado se inserta en una más amplia redefinición de la posibilidad de contar con la realidad efectiva de la relación entre mandato y obediencia. Poco después de la fractura que significó la Reforma, tal discurso es homogéneo con la tendencia a la circunscripción que define la época de la confesionalización. [24] La convicción reiterada en diversas formas de que la religión, en particular la cristiana, sería el fundamento necesario del estado, porque "somete no solamente los cuerpos y las facultades de los súbditos donde conviene, sino también las almas y las conciencias",[25] es acompañada por la conciencia de que en adelante pueden existir súbditos "infieles o heréticos" y que el verdadero problema del príncipe es ganarlos para sí o expulsarlos, "porque no hay ninguna otra cosa que vuelva más diferentes y con-

[21] *Ibid.* Ammirato escribe: "el verdadero prudente es quien teme a las cosas que son dignas de ser temidas, previendo cuáles son los peligros que está corriendo, y quien continuamente espera ocupar el lugar de los otros". Frachetta (1597), ed. 1647, p. 9, escribe que "la previsión es la mayor parte de la prudencia". Zinano (1626), p. 20, conjugando la artificialidad explícitamente con la apropiación del tiempo, concluye: "Por lo cual evidentemente parece que todas las operaciones del Estado consisten en disponer todas las cosas a favor de fines futuros".

[22] Botero (1589), ed. 1997, pp. 43-53.

[23] Malvezzi (1635), p. 17.

[24] No debemos olvidar que la paz religiosa de Augusta en 1555 había establecido la solución que pocos años más tarde el jurista protestante Joachim Stephani reducirá a la afortunada fórmula *cuius regio, eius religio*; cfr. Heckel (1968), p. 80.

[25] Botero (1589), ed. 1997, pp. 75-6. Y cfr. también Ammirato (1594), ed. 1599, p. 227.

trarios a los hombres unos de otros que la diferencia de la fe".[26] Al haberse convertido en un objeto potencialmente desconocido en sus convicciones más íntimas, el súbdito merece también una atención nueva y distinta por lo que ha dejado de ser. Desde el momento en que el discurso aún no prevé como fundamento un mecanismo de abstracción como el contrato, que lo presuponga como parte ya presente en la génesis del estado, el súbdito debe ser continuamente adecuado a lo que ya es el estado del príncipe.

En la medida en que son ajenos tanto a la disciplina del estamento como a la del dinero, también los pobres constituyen una presencia desconocida dentro de la nueva composición estatal. Con respecto a ellos también está vigente entonces la constante sospecha de que sean potenciales fomentadores de sedición y causas principales de una eventual guerra civil. Su indiferencia hacia los intereses del estado, que acompañándose y pronto sobreponiéndose a su razón[27] se iría convirtiendo en la más amplia red de intereses que conformarán la economía del estado de la primera modernidad, merece la aplicación particular y específica de la prudencia principesca. El pobre se vuelve objeto de prudencia porque escapa tanto al anclaje en el pasado,[28] como al temor en cuanto base de la política prudencial,[29] siendo en cambio parte de esa contingencia que justamente la prudencia tiende a regular.[30] Una regulación que ya en Botero se produce o bien mediante la conducción principesca de la economía,[31] o bien gracias a la plena asunción por parte del príncipe del problema de la justicia, de modo que la "justicia regia" se convierta en la forma de relación del príncipe con los súbditos y por consiguiente de los súbditos entre sí. En ambas perspectivas resulta decisiva la cuestión de la fuerza, que ya es pensada desde la óptica de su "monopolización" por parte de un poder que se encamina a volverse soberano. En efecto "los pueblos están obligados a darle a su Príncipe todas aquellas fuerzas que son necesarias a fin de que él los mantenga en justicia y los defienda de la violencia de los enemigos".[32] La justicia se ha convertido en un problema del príncipe, desde el momento en que los súbditos exclusivamente pueden y deben esperar que él se encargue de ello aun dentro de sus relaciones recíprocas y defendiéndolos también de "la violencia y el fraude" que amenazan su convivencia.

Antes del *Leviatán*, también Hobbes había escrito en otra parte que el estado "no es un fin en sí mismo, sino que se instituye en función de los ciudadanos", de modo

[26] Botero (1589), ed. 1997, p. 111. Y también Frachetta (1597), ed. 1647, p. 51.

[27] Taranto (1997).

[28] Lipsius (1589), ed. 1599, p. 395 y —en un acuerdo casi literal, por otra parte retomando también a Salustio— Botero (1589), ed. 1997, pp. 102-3.

[29] "Quien está desesperado de la vida no puede temer a la muerte, porque se considera ya muerto, y solamente el futuro es capaz de suscitar temor" (Malvezzi, 1636, pp. 100-11).

[30] "La ciencia regia, que llamamos razón de estado, o bien prudencia política, consiste en una vigorosa fuerza espiritual [...]. La ciencia comprende cosas demostrables y permanentes; la prudencia tiene como materia las contingencias y las revoluciones; aquella sigue siempre el camino de la ley y de la razón; ésta a veces se aleja de ellas y deroga el derecho común" (Mattei, 1624, ed. 1719, p. 7).

[31] Botero (1589), ed. 1997, pp. 153-9; y cfr. sobre todo Senellart (1989).

[32] Botero (1589), ed. 1997, p. 24.

que “por bien [*salus*] de los ciudadanos no se debe entender solamente la conservación [*conservatio*] de la vida en general, sino de una vida en lo posible feliz” (*De cive* XIII, 4).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fuentes

AMMIRATO S. (1594), *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Appresso la Compagnia Bresciana, Brescia, 1599.
BOTERO G. (1589), *La ragion di Stato*, Donzelli, Roma, 1997.
DE LUCA G. B. (1680), *Il principe cristiano pratico*, Nella Stamperia della Reverenda Camera Apostolica, Roma.
FRACHETTA G. (1597), *Il Prencipe, nel quale si considera il prencipe et quanto al governo dello stato, et quanto al maneggio della guerra*, Combi, Venecia, 1647.
GUICCIARDINI F. (1994), *Dialogo del reggimento di Firenze*, Bollati Boringhieri, Turín.
LIPSIUS I. (1589), *Politicorum sive civiles doctrinae libri sex qui ad principatum maxime spectant*, Ex Officina Plantiniana, Antverpiae, 1599.
MALVEZZI V. (1635), *Il ritratto del privato politico cristiano*, Monti, Bologna.
—— (1636), *Il Tarquinio Superbo*, Baba, Venecia, 1719.
MATTEI P. (1624), *Idea dell'uomo saggio formato sopra varie osservazioni di Stato e della storia*, A. Groppo, Venecia, 1719.
PALAZZO G. A. (1606), *Discorsi del governo e della ragion vera di Stato*, G. A. e G. de' Franceschi, Venecia.
ZIANNO G. (1626), *Della ragione de gli Stato, dove si tratta di tutte le spezie e le forze de gli artifici, perché si sogliono corrompere e mutare, si dicono le cagioni e l'arte di conservarli*, G. Guerigli, Venecia.

### Literatura crítica

BALDINI A. E. (a cargo de) (1992), *Botero e la ragion di Stato. Atti del convegno in memoria di Luigi Firpo*, Olschki, Florencia.
—— (a cargo de) (1995), *Aristotelismo politico e ragion di Stato. Atti del convegno internazionale di Torino 11-13 febbraio 1993*, Olschki, Florencia.
BAZZOLI M. (1990), *Il piccolo Stato nell'età moderna. Studi su un concetto internazionale tra XVI e XVIII secolo*, Jaca Book, Milán.
BORRELLI G. (1993), *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio politico alle origini della modernità politica*, Il Mulino, Bologna.
CHITTOLINI G. (1994), "Il 'privato', il 'pubblico', lo Stato", en G. Chittolini, A. Mohlo, P. Schiera (a cargo de), *Origini dello Stato. Precesi di fomazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 553-589.
DE MATTEI R. (1979), *Il problema della "ragione di Stato" nell'età della Controriforma*, Ricciardi, Milán-Nápoles.
FERRARI G. (1992), *Histoire de la raison d'État*, Kimé, París.

HECKEL M. (1968), *Staat und Kirche nach der evangelischen Juristen Deutschlands in der resten Hälfte des 17. Jahrhundert*, Claudius, Munich.
OESTREICH G. (1989), *Filosofia e costituzione dello Stato moderno*, Bibliopolis, Nápoles.
PIRILLO N. (1995), "Ragion di Stato e ragione civile. Studio su Giovanni della Casa", *Morale e civilità. Studi su Kant e la condotta di vita*, Loffredo, Nápoles, pp. 247-270.
SCHNUR R. (1979), *Individualismo e assolutismo. Aspetti della teoria politica europea prima di Thomas Hobbes (1600-1640)*, Giuffré, Milán.
SENELLART M. (1989), *Machiavelisme et raison d'État. XVIIE-XVIIIE siècles*, PUF, París.
STOLLEIS M. (1990), *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Suhrkamp, Francfort.
TARANTO D. (1996), "Ragion di Stato e ragion d'interesse", en P. Schiera (a cargo de), *Ragion di Stato e ragioni dello Stato (secoli XV-XVII)*, L'officina tipografica, Nápoles, pp. 189-245.
TOFFANIN G. (1972), *Machiavelli e il "Tacitismo". La "Politica storica" al tempo della Controriforma*, Guida, Nápoles.
VAN GELDEREN M. (1990), *The Machiavellian Moment and the Dutch revolt: The Rise of Neostoicism and Dutch Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 205-223.
VIROLI M. (1994), *Dalla politica alla ragion di Stato. La scienza del governo tra XII e XVII secolo*, Donzelli, Roma.
ZARKA Y. C. (éd.) (1994), *Raison et déraison d'État. Théoriciens et théories de la raison d'État aux XVIIE et XVIIIE siècles*, PUF, París.

## 3. ORDEN DE LA JUSTICIA Y DOCTRINA DE LA SOBERANÍA EN JEAN BODIN

*Merio Scattola*

### 3. 1 LA INNOVACIÓN DE LA SOBERANÍA

La noción de soberanía constituye el elemento de mayor interés en la obra política de Jean Bodin, el punto en torno al cual gravita todo el proyecto de los *Six livres de la république*. Con la famosa definición "Por soberanía se entiende aquel poder absoluto y perpetuo que es propio de la república" (I, 8, trad. it. p. 345),[1] Bodin introdujo un elemento destinado a marcar profundamente la lengua política de la modernidad entera, fijando un punto de no retorno para la reflexión posterior. Comentando el pasaje recién mencionado, pudo pues afirmar que ningún escritor del pasado había entendido nunca cuál era la importancia de ese "punto más relevante y cuya comprensión era absolutamente necesaria en cualquier tratado sobre la república" (*ibid.*).

La idea de un mando supremo y absoluto no era en realidad desconocida para la reflexión jurídica del medievo tardío, sobre todo en referencia a la *plenitudo potestatis* del papa y del emperador, pero solamente con Bodin es propuesta como principio de organización de todo el saber relativo a la vida civil, abriendo la posibilidad de unificar el sistema de los conocimientos políticos. La soberanía aspira efectivamente a presentarse como el elemento propio y característico de la comunidad política, como "el verdadero fundamento, la piedra basal sobre la que se apoya toda la estructura de la república y de la cual dependen los magistrados, las leyes, las ordenanzas; es el único vínculo, el único lazo que convierte a familias, cuerpos, colegios, entes privados en un solo cuerpo perfecto, que es precisamente la república" (I, 2, p. 177). La esencia de una sociedad política coincide en efecto con su *estado*, vale decir, con la distribución de la soberanía en su interior (IV, 1, p. 338). Toda comunidad política posee una forma determinada en virtud de la soberanía activa dentro de ella y por consiguiente un cambio de soberano implica un cambio de república. La fracción del aristotelismo político que retomará explícitamente la lección de Bodin en las primeras décadas del siglo XVII se expresará al respecto recordando que la soberanía representa la causa formal de toda asociación civil. Leyes, costumbres, religión, sede y población son en cambio solamente la materia de la república; puede así ocurrir que una república desaparezca y sea remplazada por otra aun cuando cada uno de estos elementos permanezca inmutable. Y por otra parte la ciudad, el pueblo y las leyes pueden ser modificados desde sus cimientos, mientras que la república no sufrirá alteraciones en tanto que la soberanía permanezca inalterada (*ibid.*, I, pp. 338-9).

[1] Se utilizan aquí las ediciones de 1588 para el texto francés, de 1622 para la traducción latina y de 1964-1997 para la traducción italiana con algunas ligeras modificaciones.

Del mismo modo, el simple criterio de la cantidad no es válido para distinguir las sociedades humanas. Una pequeña república se diferencia de una gran familia no porque posea una extensión mayor, sino porque una vez asegurado el número mínimo de súbditos en ella la potestad del padre es remplazada por la del soberano (I, 2, pp. 173-5). La primer forma de hecho deriva de la naturaleza del hombre (I, 4, p. 205), mientras que la segunda está en relación con un "gobierno justo" o "legítimo" (fr. I, 1, pp. 1 y 4; lat. I, 2, p. 12) y se refiere por lo tanto a la esfera del derecho.

La introducción del principio de la soberanía no sólo permite identificar la esencia de la asociación política, sino que también proporciona un criterio intrínseco para clasificar todas las formas de república, que admitirán tantas variantes cuantas clases de soberano existan. Dado que la forma de la república depende del sujeto que posee la soberanía y del respeto a las leyes de la naturaleza, habrá dos clasificaciones: una según el soberano sea un hombre, un colegio o la mayoría del pueblo, y otra según el soberano gobierne de acuerdo a los dictámenes del derecho natural o en contra de ellos. La noción de soberanía permite así recuperar, articular y sistematizar de manera extremadamente coherente todo el discurso sobre las formas constitucionales elaborado por la tradición antigua.

El impacto de la idea elaborada por Bodin no se refleja naturalmente sólo en los modos en que se organiza y transmite la disciplina política, sino que también estructura profundamente su significado. Al definir la soberanía como una potestad absoluta para disponer de la ley civil, Bodin logra de hecho neutralizar el conflicto acerca de la interpretación de la ley y más en general acerca de la voluntad que debe conducir la república. Dado que el soberano es una fuente de mando que no admite ningún superior y que no está sujeta a ningún control, el marco de las instancias institucionales múltiples, típico de la sociedad estamental en la que el mando era el resultado de una búsqueda compleja y común desde centros de gobierno autónomos y concurrentes, resulta completamente desquiciado. Ahora el mando es el producto de una simplificación que dispone todas las fuerzas actuantes dentro de un territorio sobre una línea descendente y que depende del vértice del sumo poder. La doctrina de la colaboración, el equilibrio y la concertación entre órdenes es sustituida pues por una doctrina de la concentración del poder en las manos del soberano.

No obstante, debe señalarse que tal centralización no produce un espacio vacío en el que todos los ciudadanos se reducen a meros entes privados, llegando a anularse toda diversidad, sino que por el contrario la doctrina política de Bodin conserva todos los niveles de diferenciación del mundo estamental. Visto desde adentro, el universo de la república mantiene toda la riqueza de sus grados y de sus determinaciones y sólo cuando los ciudadanos comparecen ante el soberano sus diferencias dejan su lugar al deber de obedecer sin condiciones; por lo tanto, los ciudadanos son todos iguales frente al soberano, pero distintos y ubicados en niveles diferentes cuando se relacionan entre sí.

Dos casos ponen particularmente en evidencia esta coexistencia de diferencias estamentales e igualdad frente al soberano: el de los magistrados intermedios y el de la ciudadanía. Contrariamente a lo que podría pensarse, el soberano no es la única instancia autorizada para ejercer el poder supremo, y los magistrados inferiores no

son simples ejecutores, meros medios de transmisión de su voluntad. Bodin piensa en cambio que la soberanía es efectivamente transferida a los magistrados intermedios y que éstos ejercen por sí mismos una autoridad que tiene idénticas peculiaridades que la potestad del príncipe. En el capítulo quinto del libro tercero, donde se discuten las características de la autoridad atribuida a los magistrados, demuestra que también los magistrados militares gozan de la facultad de ordenar penas por fuera de la ley, de condenar a muerte a los reos de pena capital y de instituir legislación, es decir, ejercer las prerrogativas propias de la suprema potestad (III, 5, p. 183). Si bien el poder de mandar le corresponde sólo al soberano, los magistrados intermedios no se limitan a aplicar la ley, sino que son superiores a ella y disponen libremente de su propia autoridad que pueden transmitir a otros (*ibid.*, p. 187); antes bien, todos los magistrados, cuando no actúan como simples ejecutores, sino que gozan plenamente de su dignidad, ejercen una potestad de esta índole (*ibid.*, p. 190).

La soberanía no está pues concentrada en las manos del príncipe como si éste retuviera su monopolio, sino que hace partícipes de ella a todos los magistrados intermedios que, aun dependiendo siempre de él (*ibid.*, p. 177), constituyen otros tantos centros de interpretación de la ley y de producción del mando supremo. Ningún magistrado entra sin embargo en una relación de competencia con el soberano, ya que el poder de cada una de las instancias subordinadas desaparece en presencia del rey. Tal situación, donde la soberanía resulta transferida o cedida, permitirá además la distinción entre formas de república y formas de gobierno, o bien entre la posesión de la potestad absoluta y su distribución a los magistrados intermedios e inferiores.

La misma estructura policéntrica, pero unificada en el vértice de la soberanía, se encuentra también en la doctrina de la ciudadanía. Efectivamente en la república de Bodin, a un solo soberano no le corresponde una clase única de súbditos, los particulares, sino que estos últimos se disponen en una pluralidad de niveles y dan vida a una multiplicidad de formas de inclusión, diferenciándose en esclavos, extranjeros, amigos, aliados y asociados, ciudadanos y burgueses, los cuales, aunque todos estén igualmente subordinados al mando del soberano, mantienen con él relaciones de diversa índole (I, 6, pp. 265-73).

El grupo determinante para la existencia de la república es el de los ciudadanos, ya que una multitud de meros súbditos, por ejemplo sólo de siervos, no produce una república, sino una familia o en el mejor de los casos una monarquía despótica. Ciudadano "en términos precisos significa súbdito libre que depende de la soberanía de otro" (*ibid.*, p. 265). Sin embargo, tampoco los ciudadanos constituyen una categoría homogénea; de hecho una república puede estar constituida por varias ciudadanías y cada una de ellas poseer leyes y costumbres diferentes. Ni el concepto de súbdito ni el más pertinente de ciudadano producen pues un universo de sujetos particulares idénticos. Con la ciudadanía se conservan en el cuerpo de la república todas las diferencias naturales, que pertenecen a los súbditos por haber nacido en un determinado lugar o ser miembros de cierto linaje, estamento o cuerpo social, y además los miembros de cada ciudadanía se diferencian también por todos aquellos derechos corporativos o comunitarios que les corresponden como habitantes de una

determinada ciudad. Dentro de una república pueden pues darse mútiples ciudadanías, cada una dotada de leyes y costumbres diferentes. El único elemento común es el hecho de que obedecen a las ordenanzas y a los edictos del estado soberano (*ibid.*, pp. 272-3). Por lo tanto, los principios en que se basa la unidad política no son ni el territorio, ni la ley, ni las costumbres, ni la religión, ni la lengua, ni el origen. Dado que la república no se mantiene unida por la relación horizontal entre ciudadano y ciudadano, sino por la vertical que vincula a cada súbdito con el soberano: "No son los privilegios los que hacen al ciudadano, sino la obligación mutua que media entre el soberano y el súbdito" (*ibid.*, p. 290). La idea de la diferencia va acompañada así con la idea de igualdad: en sus relaciones los súbditos están insertos en una vasta red de diferencias y sus vínculos son los que median entre seres distintos por naturaleza y por derecho, pero al mismo tiempo están todos igualmente subordinados al soberano, y sólo remitiéndose a este último pueden relacionarse unos con otros como partes de un todo.

### 3. 2 LA SOBERANÍA Y EL ORIGEN DE LA REPÚBLICA

Si bien la novedad de las doctrinas de Bodin no puede ser puesta en discusión,[2] al mismo tiempo deben advertirse las deudas y los vínculos que mantiene con la tradición, en particular con la reflexión jurídica del siglo XVI,[3] y deben señalarse las diferencias con respecto a las teorías de la soberanía desarrolladas por el derecho natural de los siglos XVII y XVIII. Esencialmente, tales diferencias pueden reducirse al hecho de que la soberanía de Bodin es pensada exclusivamente como una relación entre el soberano y el súbdito que no implica un nexo de los súbditos entre sí. Dado que la unidad política se concibe como sumisión a una misma instancia y no como un proceso de unificación que ocurre primero entre los sujetos, la soberanía de Bodin realiza sólo en parte la función constitucional característica de la soberanía iusnaturalista moderna. Esta última es en efecto el principio fundamental de la sociedad política porque la voluntad del soberano identifica la voluntad de todos y les permite a los individuos singulares relacionarse unos con otros reconociéndose como miembros de un mismo estado. En la deducción del derecho natural moderno, esta función se realiza al hacer coincidir la unión política y la subordinación al soberano o al hacer intervenir un pacto de subordinación como realización y cumplimiento del pacto de unión. En Bodin, la soberanía sigue siendo la voluntad de un individuo singular, el soberano, y de

[2] La novedad teórica de la doctrina de Bodin ha sido subrayada entre otros por Nys (1899), pp. 78-94, según el cual Bodin sería "le 'Père de la science politique moderne'" (*ibid.*, p. 93); Dennert (1964), p. 56; Rebuffa (1972), pp. 121-3; Derathé (1973); Franklin (1973b); Biral (1980); Quaritsch (1986), pp. 50-1; Beaud (1994), pp. 55-68.

[3] Las continuidades más que las rupturas con la tradición han sido señaladas por Reynolds (1931); Isnardi Parente (1964); Giesey (1973); Hinrichs (1973), sobre todo en p. 282; Goyard-Fabre (1989), pp. 159-71; Quaglioni (1992), pp. 19-80; Quaglioni (1994).

ningún modo se convierte en la voluntad de todos; se presenta como un poder supremo por encima de la ley, a la que puede modificar, anular, que puede crear nueva legislación, pero al cual no se le encomienda la tarea de poner en relación a los individuos y producir las condiciones para la unidad del estado.

Queda particularmente claro que la soberanía daría por descontada la existencia de la comunidad política en donde actúa cuando consideramos su origen, que no descansa en un dispositivo de fundación, sino que corresponde a un acto de transmisión de acuerdo a los principios tradicionales de la *lex regia.* Ante la pregunta: "¿De dónde proviene la soberanía de un rey?", no se responde con el razonamiento según el cual una comunidad se constituye a través de su propio representante y tampoco se responde que "La soberanía es igual a la acción con que se unifica un pueblo", antes bien se señala un sujeto que en el pasado poseía un determinado cociente de *imperium* y que con una acción voluntaria y jurídicamente legítima ha cedido esta propiedad suya a otros. La soberanía es por lo tanto un bien que puede ser transmitido, un paquete de derechos que puede ser una prerrogativa de varios sujetos con tal de que estén en condiciones de demostrar por qué título gozan de ese bien (I, 8, pp. 345-53).

Antes de llegar a este resultado, es preciso sin embargo probar —algo que en verdad se da por descontado en Bodin— que la soberanía realmente se puede alienar. El punto que se debe resolver es formulado con la máxima precisión por Thomas Hobbes: quien puede conceder la soberanía también puede quitarla, puesto que con ese nombre se designa el principio de existencia de una comunidad política.[4] La argumentación de Bodin prescinde de esta problemática porque el cuerpo de los ciudadanos de una república en última instancia existe por sí mismo, y cuando cambia el titular de la soberanía nunca se pone en discusión la pertenencia de los súbditos a un mismo complejo político, de modo que a la discontinuidad de los regímenes se contrapone la continuidad de la comunidad de los súbditos. El origen de esta continuidad es ajeno a cualquier operación deductiva o fundante porque es producida de una vez por todas por un acto de violencia originario y por un crecimiento conjunto de carácter orgánico.

Tal como se aclara explícitamente (I, 6, pp. 265-7; IV, 1, pp. 337-8), el núcleo originario de la república son las familias, que existen antes e independientemente de cualquier sociedad política. Los jefes de familia que ejercen sobre los miembros de la familia una soberanía enteramente similar a la del príncipe, al salir de la dimensión natural de la casa, se despojan del título de patrón, amo y señor, para volverse iguales a los demás (I, 6, p. 265). Las pasiones humanas sin embargo impiden que se forme de manera pacífica una sociedad de iguales y arman a los hombres unos contra otros. En vista de los conflictos que se derivan de tal situación, los jefes de familia libres aceptan someterse al mando de un caudillo para coordinar sus fuerzas y alcanzar la victoria. El producto de las guerras y las contiendas es la república, en la cual se le reserva a uno solo la facultad de mandar a los otros, despojados así de

[4] Hobbes, *Leviatán*, II, 19, pp. 178-9; Id., *De cive* III, 7, 16, pp. 244-5. Cfr. también J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, II, 1, pp. 386-7.

la igualdad natural. La fracción derrotada es reducida en efecto a la esclavitud, mientras que los vencedores se convierten en súbditos del señor que los condujo a la victoria (*ibid.*, p. 266). La república por ende proviene de un acto de fuerza, que funciona como causa primera en la transmisión de la soberanía. Si bien todos los pasos ulteriores pueden ser explicados con figuras jurídicas como la donación perfecta, el origen de la cadena sigue siendo inexplicable para el derecho y debe poseer una naturaleza distinta y necesariamente fáctica.

La soberanía que se manifiesta en la república no nace con ella, sino que se remonta a una potestad anterior y originaria, ejercida por los jefes de familia. También la república surge en última instancia de un acto de transmisión: los jefes de familia alienan "parte de su libertad para vivir sujetos a las leyes y la potestad de otro" (*ibid.*). Por consiguiente, la potestad política tiene un origen natural porque es un producto o una continuación del dominio que el padre de familia ejerce sobre la mujer, los hijos, los esclavos y siervos, y en cuanto tal es un argumento propio de la ciencia política (I, 2, p. 172). Entre el dominio paterno y la soberanía política no existe además ninguna diferencia cualitativa, ya que ambos se presentan como formas de gobierno justo sobre los súbditos (*ibid.*, p. 179).

Que el mando sea natural significa que obedece al orden de las cosas, es decir, al orden que Dios le ha dado al mundo con la creación. La facultad de mandar a los demás, el *imperium*, que puede ser público o privado, se remonta en última instancia a la condición de la libertad natural en la cual "no se está sometido a ningún hombre viviente, a nadie más que a Dios, y no se reconoce otra autoridad que la propia, la de la propia razón, que siempre es conforme a la voluntad de Dios" (I, 3, p. 185). El *imperium* deriva pues de la razón, y la primer y originaria forma de mando, la raíz de la soberanía, es la autoridad que la razón ejerce sobre los apetitos al conducirlos. Por consiguiente, la facultad de mando le corresponderá a la parte que mejor efectúe el gobierno de la razón sobre las pasiones: al marido sobre la mujer, al padre sobre los hijos, al señor sobre el siervo (*ibid.*, pp. 185-6).

La soberanía del príncipe es por ende un dato de hecho que no tiene ninguna función teórica con respecto al presente, sino que actúa en virtud de su inercia histórica; es transmitida por el derecho, su forma pública nació de un acto no jurídico de violencia y su origen primitivo se remonta a la facultad de gobierno que naturalmente le corresponde a la parte más noble.

### 3. 3 LOS LÍMITES PLANTEADOS POR EL DERECHO DIVINO, NATURAL Y DE GENTES

Es absoluto sólo aquel poder que no acepta compromisos y no se somete a limitaciones. Por consiguiente, la característica fundamental de la soberanía consiste en la facultad de poder disponer de las leyes.[5] No obstante, la aparente simplicidad de es-

[5] Cfr. Derathé (1973), p. 259.

ta afirmación esconde una serie de condiciones, que finalmente ofrecen una imagen de la *potestas* de ningún modo ilimitada.

En varias ocasiones, Bodin sostiene que la voluntad del príncipe no puede infringir las normas del derecho divino, natural y de gentes (I, 8, pp. 354, 357 y 361-2).[6]

Particularmente la ley divina, que coincide con las indicaciones de la ley moral, pondrá una valla infranqueable para las decisiones y las acciones del príncipe. Si el soberano, como sostiene Bodin, dispone libremente de las leyes que él mismo ha dictado, si no está obligado a respetar los compromisos asumidos por sus predecesores y si aun en el caso de los pactos juramentados, que no son leyes propiamente dichas, siempre le queda la posibilidad de derogarlos con tal de que su decisión esté justificada por un motivo racional, queda el problema de si podría también transgredir las leyes morales que asimismo ingresan dentro de las competencias de la legislación soberana. Las disposiciones que emite el soberano no pueden entonces ser comprendidas todas bajo el título de "derecho civil", es decir, el derecho específico de cada república y que varía de una ciudad a otra, puesto que muchas de ellas sancionan un contenido que pertenece al derecho divino, al derecho de naturaleza y al derecho de gentes. Si toda ley extrajera su fundamento solamente de la voluntad del soberano, incluso estas disposiciones podrían ser violadas por el soberano, siempre que existiera una causa racional. Formalmente, se trataría pues de leyes civiles. Pero no todas las leyes tienen su principio de validez en la voluntad del soberano, y la coerción de la ley, su capacidad para producir una obligación jurídica, no proviene de su forma. El robo o el homicidio estarían de hecho prohibidos aunque ningún soberano los hubiese prohibido alguna vez en una de sus ordenanzas y aunque nunca hubiesen adquirido el aspecto de la ley civil. Efectivamente, tales prohibiciones se remontan a la voluntad divina y a un tipo de orden anterior y superior al orden de la república y de la soberanía. Por lo tanto, las leyes morales, aun cuando sean sancionadas por el derecho civil de una ciudad y estén formalmente revestidas por la voluntad del soberano y sometidas a ella, son vinculantes incluso para el soberano que de ningún modo puede anularlas y está doblemente obligado a respetarlas: por el vínculo de la justicia universal que enlaza a todas las criaturas con Dios[7] y por la posición de preeminencia que ocupa en la sociedad humana (*ibid.*, p. 390).

En apoyo de su argumentación, Bodin cita un pasaje en el cual Baldo, en un sucinto despliegue, afirma a la vez la libertad y la limitación de la *plenitudo potestatis* que, en lo concerniente al príncipe, es la condición de quien dispone plenamente de su propia voluntad y no está sujeto a ninguna atadura y a ninguna regla del derecho público. Está pues dotado de *plenitudo potestatis* aquel que no puede ser constreñido por nadie, que no puede ser censurado y que entre dos bienes puede llegar

[6] El límite que el derecho natural le impone a la libertad del soberano ha sido puesto de relieve por Polin (1973), pp. 351-3.

[7] Sobre el tema del orden en la política y, más en general, en la filosofía de Bodin, cfr. Greenleaf (1973), pp. 23-38; Treffer (1977), pp. 76-80.

a elegir el menor violando el orden natural.[8] Pero al mismo tiempo el príncipe sigue siendo un ser racional y por lo tanto está sujeto a las determinaciones del derecho natural y divino que de ningún modo puede abolir y que siguen siendo superiores a toda autoridad.[9]

### 3. 4 EL SUMO BIEN

La equidad, la ley natural, el derecho natural y de gentes no son solamente meros límites negativos contra los cuales se topa la acción de la soberanía, sino que identifican un orden eterno, superior al ámbito de la política, en el cual se inserta la república y por el cual la acción de esta última adquiere significado. La referencia al mismo orden está presente también en el punto más elevado del discurso político, allí donde se define el objetivo general hacia el cual se orienta la existencia de la república.

Tras haber presentado la república como "una multitud de familias y de todo aquello que tienen en común gobernada por la suma potestad y por la razón" (lat., I, 1, p. 1) y tras haber identificado la condición principal de su existencia en el ejercicio de la razón, Bodin toma en cuenta a los escritores antiguos[10] que "llaman repúblicas a los grupos de hombres unidos con miras a vivir bien" y cometen así al mismo tiempo un error por defecto y otro por exceso. Semejantes definiciones no toman en consideración o no mencionan los tres elementos fundamentales de la comunidad política: las familias, el poder supremo y los bienes comunes. Por otro lado, apelan al *beate vivere* con lo que entenderían una *summa rerum omnium affluentia*, o sea la abundancia de bienes materiales (*ibid.*, pp. 4-5).

Si el bien de la república y de sus ciudadanos coincide con la disponibilidad de riquezas o con una prosperidad general, pueden darse consecuencias paradójicas puesto que —argumenta Bodin— deberá considerarse feliz incluso una república en la que no subsista ningún orden moral o, peor aún, en la cual el ordenamiento político sea lábil o no exista con tal que muestre cierto florecimiento o algún tipo de poderío externo. El caso extremo podría ser el de una banda de ladrones rica y poderosa donde no se practique ninguna virtud y donde no tenga cabida ningún derecho. Sin embargo, por más temible que pueda ser su dominio, un grupo de bandidos nunca puede constituir una república. De lo cual se deduce que sólo será una verdadera república aquella en donde esté presente ese elemento del que carece la

[8] Las consideraciones de Baldo en relación con este punto son retomadas literalmente por Bodin. Cfr. *R* lat., I, 8, p. 154.

[9] Baldus (1577), III, 34, 2, nr. 45, f. 230 v. a-b. Bodin cita también Baldus (1580), I, 1, 3, *Notandum est autem*, f. 9 r. b-v. y Guilelmus Durantis (1612), I, 1, 6, *Nunc*, nr. 23-24, p. 44 a. Los demás autores mencionados retoman los argumentos de Baldo y de Durante. Sobre la concepción de la *potestas* de Baldo, cfr. Canning (1987), pp. 71-92. Baldo propone para la figura del emperador la distinción entre *potestas absoluta* y *potestas ordinata*, es decir, subordinada a la ley. Cfr. Baldus (1577), en *Codex* I, 14, 4, f. 66 r. a.

[10] Son mencionados explícitamente Cicerón y Aristóteles.

banda de ladrones: el ejercicio de la virtud que se manifiesta en forma perceptible en las buenas leyes (I, 1, pp. 160-3).

Las objeciones de Bodin son lógicamente irreprochables pero inútiles, porque se dirigen a un enemigo inexistente. Ni Aristóteles ni Cicerón, que son explícitamente mencionados, así como ningún otro escritor antiguo conocido por Bodin han sostenido nunca la idea de que la meta de la vida en sociedad sería la abundancia material o el poderío militar por sí mismos. En este caso, Bodin construye un falso adversario para poder defender mejor las tesis de los autores que aparentemente critica. Si bien un fragmento del quinto libro de *De republica* de Cicerón enumera entre las condiciones de la felicidad ciudadana, además de la virtud, las riquezas, los recursos y la gloria,[11] otro pasaje probablemente perteneciente al proemio del mismo libro y que es citado por Agustín sostiene explícitamente que la ciudad de Roma se engrandeció exclusivamente gracias a las costumbres y a los hombres, los dos polos entre los cuales se afirma la virtud.[12] Las mismas consideraciones pueden hacerse con respecto a Aristóteles, quien en *Política* I, 1, 1252b 28-31 explica cómo la ciudad surge de la unión de las aldeas de manera que sea una forma perfecta de comunidad, donde la *autarkeia* se realiza en un grado máximo. El objetivo de la autosuficiencia material corresponde sin embargo sólo al momento inicial en la vida de una ciudad, porque si bien nace con miras al "vivir", a la simple supervivencia de sus miembros (familias y aldeas), el verdadero fin de su existencia —en lo que se convierte en el curso del tiempo— es la "vida buena". Pocas líneas después (I, 1, 1253a 16-18), Aristóteles señala claramente en qué consiste el *eu zen* y una vez más contrapone el simple fin material al fin moral. Si el lenguaje en tanto que puede expresar sensaciones físicas es común a todas las especies animales (aspecto material), en tanto que puede también ser utilizado para designar lo que es justo y lo que no lo es (sentido moral), constituye una prerrogativa exclusiva del hombre, que se distingue de los otros animales porque sabe nombrar el bien y el mal. La comunicación de esos bienes morales representa la verdadera esencia de las comunidades humanas y en particular de la ciudad, que por ende es una sociedad para participar recíprocamente del ejercicio de la virtud.

Existe pues una perfecta consonancia entre las doctrinas de los antiguos sobre el fin de la república y las posturas de Bodin, aun cuando éste sostenga lo contrario. El efecto de su estrategia argumentativa termina siendo de hecho una reafirmación de la referencia a la virtud que representaba la condición fundamental del discurso político antiguo y medieval. El principio al que se remite y del que procede la doctrina de la soberanía de Bodin es por lo tanto la vida virtuosa y con ella se limita el ejercicio de la *potestas absoluta*, que se presenta como una fuerza para gobernar el mundo humano en el marco de un orden universal.

A la luz de estos datos, la doctrina del poder de Bodin de ningún modo puede ser reducida sólo a la definición de la soberanía como suma potestad absoluta ni es

[11] Cicerón, *De re publica* V, 6, 8, en Id., *Ad Atticum* VIII, 11, 1.
[12] *Id.*, *De re publica* V, 1, 1, en Agustín, *De civitate Dei* II, 21.

posible ver en dicha afirmación el puro y simple acto fundacional de la reflexión política moderna. Justamente en la doctrina del poder resulta evidente que Bodin expresa una posición compleja y ocupa un punto intermedio. La soberanía teorizada en los *Seis libros de la república* impone por cierto una sola voluntad a la pluralidad de las instancias estamentales y a los diversos órdenes de la ciudadanía y, prefigurando un principio de agregación efectuado mediante un elemento de decisión política, representa una novedad tanto con respecto al pasado como con respecto a las doctrinas de su época. De hecho autores como Althusius conciben el gobierno sólo como el resultado de una mediación entre varias instancias que se empeñan en realizar conjuntamente la justicia y que pretenden tener una idéntica e inmediata relación con el bien, de manera que aun quien obedece participa a través de momentos de control en la conformación del mando.

La voluntad del soberano de Bodin, que sigue estando limitada por el derecho natural y de gentes y por la referencia al bien, desconoce semejantes formas de mediación y se impone como instancia superior a cualquier otro sujeto político. No obstante, carece de forma y función constituyente puesto que siempre sigue siendo la voluntad particular del soberano y no desarrolla una explicación que la transforme en la voluntad universal de los súbditos. Lo cual significa que la sociedad es pensada como relación directa de los súbditos individuales o de los cuerpos individuales con el vértice de la república y que la formación de la comunidad política no implica el surgimiento de una sociedad entre los mismos súbditos. La relación vertical de mandato-obediencia no está mediada por una relación horizontal a través de la cual todos los súbditos se reconozcan recíprocamente, y por ello pueden mantenerse todas las diferencias entre aquellos que están sometidos a la soberanía. Falta pues el elemento esencial del poder imaginado por el derecho natural moderno: la presencia de un pacto o de otra forma de relación política entre individuos iguales que pueden constituirse como sociedad porque producen su propia voluntad a través de la voluntad del soberano. Si el nacimiento del soberano moderno se da a través de la relación entre los súbditos y se funda en ella, la soberanía de Bodin, que puede afirmar su propio carácter absoluto a la par del poder teorizado por el iusnaturalismo moderno, no está en condiciones de dar cuenta de sus principios de funcionamiento; no propone esa fundación en términos conceptuales que estaba destinada a revelarse como el verdadero núcleo lógico de la temática del poder.

## VIDA

Jean Bodin nació en Angers en 1529 o 1530. Efectuó estudios jurídicos en su ciudad natal y en Toulouse, donde fue nombrado profesor de derecho en 1548. Enseñó también en París desde 1555 y en Lyon desde 1575. Desde 1567 entró al servicio de Enrique III de Valois y fue nombrado procurador del rey, formando parte del grupo de los *politiques*. Estuvo entre los promotores de la Liga, pero en 1594 reconoció de inmediato a Enrique IV de Borbón como legítimo rey de Francia.

## OBRAS FUNDAMENTALES

*Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, M. Iuvenis, Parisiis, 1566.
*De la demonomanie des sorciers*, Du Puys, París, 1580.
*Les six livres de la république*, Du Puys, París, 1583; reed. Scientia, Aalen, 1977 (1ª ed. 1576).
*Universae naturae theatrum. In quo rerum omnium effectrices causae, et fines contemplantur*, Russinus, Lugduni, 1596.
*De republica libri sex. Latine ab autore redditi*, Rosa, Francofurti, 1622 (1ª ed. 1586).
*I sei libri dello stato* (a cargo de M. Isnardi Parente, D. Quaglioni), UTET, Turín, 1964-1997.

## LITERATURA CRÍTICA

Bibliografías actualizadas hasta 1970 y hasta 1988 respectivamente se hallan en DENZER (1973), pp. 492-513, y en J. BODIN, *I sei libri dello stato*, a cargo de M. Isnardi Parente, D. Quaglioni, UTET, Turín, 1988, vol. 2, pp. 11-24.

BALDUS DE UBALDIS (1577), *In primum, secundum, et tertium Cod. lib. commentaria*, Iuntae, Venecia.
—— (1580), *In Feudorum usus commentaria*, Iuntae, Venecia.
BAZZOLI M. (1968), "El derecho natural en la 'République' de Jean Bodin", *Critica storica*, 7, pp. 586-93.
BEAUD O. (1994), *La puissance de l'état*, PUF, París.
BERMBACH U. (1985), "Widerstandsrech, Souveränität, Kirche und Staat: Frankreich und Spanien im 16. Jahrhundert", en I. Fetscher, H. Münkler (comps.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, Piper, Munich, vol. 3, pp. 101-62.
BIRAL A. (1980), "Jean Bodin e la moderna scienze politica", en *Teorie politiche e Stado nell'epoca dell'Assolutismo*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma, pp. 1-46.
CANNING J. (1987), *The Political Thought of Baldus de Ubaldis*, Cambridge University Press, Cambridge.
CHANTEUR J. (1973), *L'Idée de Loi Naturelle dans la République de Jean Bodin*, en Denzer (1973), pp. 195-212.
CHAUVIRÉ R. (1914), *Jean Bodin. Auteur de la "République"*, Honoré Champion, París.
DENNERT J (1964), *Ursprung und Begriff der Souveränität*, Gustav Fischer Verlag, Stuttgart.
DENZER H (hrsg.) (1973), *Jean Bodin. Verhandlungen der internationalen Bodin Tagung in München [...]*, Beck, Munich.
DERATHÉ R. (1973), "La Place de Jean Bodin dans l'Histoire des Théories de la Souveraineté", en Denzer (1973), pp. 245-60.
FRANKLIN J. H. (1973ª), *Jean Bodin and the Rise of Absolutist Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
—— (1973b), "Jean Bodin and the End of Medieval Constitutionalism", en Denzer (1973), pp. 151-66.
GIESEY R. E. (1973), "Medieval Jurisprudence in Bodin's Concept of Sovereignity", en Denzer (1973), pp. 167-86.
GOYARD-FABRE S. (1989), *Jean Bodin et le droit de la république*, PUF, París.
—— (1996), "Le magistrat de la république", en Y. C. Zarka (ed.), *Jean Bodin. Nature, histoire, droit et politique*, PUF, París, pp. 114-48.
GREENLEAF W. H. (1973), *Bodin and the Idea of Order*, en Denzer (1973), pp. 23-38.

HINRICHS E. (1973), "Das Fürstenbild Bodins und die Krise der französischen Renaissancemonarchie", en Denzer (1973), pp. 281-302.

HOLMES S. (1988), "Jean Bodin: The Paradox of Sovereignity and the Privatization of Religion", en J. R. Pennock, J. W. Chapman (eds.), *Religion, Morality and the Law*, New York University Press, Nueva York-Londres, pp. 5-45.

IMBODEN M. (1963), *Johannes Bodin und die Souveränitätslehre*, Helbing & Lichtenhahn, Basel.

ISNARDI PARENTE M. (1964), "Introduzione", en J. Bodin, *I sei libri dello stato*, edición de M. Isnardi Parente, UTET, Turín, pp. 11-107.

LA RÉPUBLIQUE (1981), *La "République" di Jean Bodin. Actas del Congreso de Perugia, 14-15 de noviembre de 1980*, Florencia, en *Il pensiero politico*, 14.

NYS E. (1899), *Les théories politiques et le droit international en France jusqu'au XVIIIe siècle*, 2ª ed., Alfred Castaigne et Alfred Fontemoing, Bruselas y París.

PIANO MORTARI V. (1987), "Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento", en L. Firpo (editor), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Turín, vol. 3, pp. 411-509.

POLIN R. (1973), "L'Idée de la République selon Jean Bodin", en Denzer (1973), pp. 343-57.

QUAGLIONI D. (1992), *Los límites de la soberanía*, CEDAM, Padua.

—— (1994), "La procedura del controlllo degli atti normativi del principe nella République di Jean Bodin e nelli sue fonti", en *L'educazione giuridica. VI - Modelli storici della procedura continentale*, tomo I, *Profili filosofici, logici, istituzionali*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles, pp. 49-71.

QUARITSCH H. (1986), *Souveränität. Entstehung und Entwicklung des Begriffs in Frankreich und Deutschland vom 13. Jh. bis 1806*, Duncker & Humblot, Berlín.

REBUFFA G. (1972), "Jean Bodin e il 'Princeps legibus solutus'", en *Materiali per una storia della cultura politica*, 2, p. 89-123.

REULOS M. (1973), "Les sources juridiques de Bodin: textes, auteurs, pratique", en Denzer (1973), pp. 189-94.

REYNOLDS B. J. (1931), *Proponents of Limited Monarchy in Sixteenth-Century France: François Hotman and Jean Bodin*, Nueva York; reed. AMS Press, Nueva York, 1968.

SALMON J. H. M. (1973), "Bodin and the Monarchomachs", en Denzer (1973), pp. 359-78.

TREFFER G. (1977), *Jean Bodin. Zum Versuch einer juritisch-philosophischen Bewältigung des allgemeinen religiösen Bürgerkriegs in Frankreich*, Tuduv, Munich.

## 4. EL GOBIERNO Y EL ORDEN DE LAS ASOCIACIONES: LA POLÍTICA DE ALTHUSIUS

*Giuseppe Duso*

### 4. 1 EL CONTEXTO POLÍTICO Y LA DOCTRINA DEL CONTRATO

La *Política* de Johannes Althusius merece con justicia una relevancia particular entre los tratados políticos de la primera modernidad. El motivo de tal relevancia no se debe al hecho de que a comienzos del siglo XVII fuese la más importante o la más influyente; la celebridad que tiene entre nosotros los contemporáneos deriva, más que de su éxito a lo largo de los siglos, del famoso volumen de Otto von Gierke que ubica a Althusius en la base del moderno contractualismo.[1] Lo que todavía le brinda su carga significativa a dicha obra es la sistematicidad en su abordaje de la materia política, la determinación de la asociación en cuanto tal o *consociatio* como objeto de esta última, y finalmente lo que podría llamarse la *complejidad constitucional* de la realidad política descrita, si es que el término *constitución*, emancipado del significado moderno, puede indicar el modo en que la *respublica* o el reino está constituido y sus partes cooperan y participan en la vida del cuerpo político entero. El análisis de su pensamiento político resulta particularmente útil para captar un modo de entender la política de la que luego se fue separando el pensamiento político moderno; todavía tiene como punto de referencia la doctrina aristotélica, por otra parte como muchos otros tratados de comienzos del siglo XVII, lo cual hace difícil y no inmediata nuestra comprensión, que sólo es posible en la medida en que nos liberemos de los significados que los conceptos políticos tienen en nuestro uso común. La referencia aristotélica además no resulta decisiva para entender su pensamiento, ya que en la época son muchos los aristotelismos y entre ellos se inserta la reforma de Pietro Ramo, que tuvo mucha influencia en la escuela de Herborn que Althusius llegó a dirigir y en la cual pensó su *Política*.

De acuerdo con Gierke, se puede decir que la figura del pacto tiene un lugar relevante dentro del pensamiento de Althusius, pero en su contra debemos señalar que justamente los aspectos determinantes que lo caracterizan y la función que con él se explica nos muestran la distancia que existe entre su modo de pensar la política y las doctrinas que inaugurarán la ciencia política moderna, en las cuales el pacto tiene la función de constituir el poder político en el sentido de la soberanía moderna. Alrededor del pacto gira la *Disputatio* política *De regno recte instituendo et administrando*, donde se puede reconocer una primera exposición del pensamiento político de Althusius. Un rasgo importante es que el pacto fundamental es religioso, entre Dios, el pueblo y el supremo magistrado, lo que recuerda por una parte la teología del *foedus*, el pacto entre Dios y los hombres que caracteriza el Antiguo Testamento y también

[1] Cfr. Gierke (1880).

el Nuevo según algunos teólogos de Herborn,[2] y por otra parte la importancia del elemento religioso en la política, como puede advertirse en Calvino y en los antiabsolutistas en los cuales es igualmente recurrente la figura del pacto religioso.[3] Junto a este pacto y podría decirse que con su vinculación *ética*, está el pacto civil propiamente dicho, que comprende tanto un primer pacto que da lugar al reino constituido por los miembros que son las diversas partes y asociaciones —familias, colegios, aldeas, ciudades— como el que vincula al pueblo con el magistrado supremo (tal como se denomina a quien tiene la tarea de gobernar el reino en su totalidad), por el cual se confiere el mandato de gobierno y a la vez se establecen sus límites y condiciones.

Este modo de entender el pacto implica el reconocimiento de realidades y derechos que valen por sí mismos y preceden a la simple voluntad de los contrayentes, por lo que no dependen de ella. Lo cual se confirma por el pacto con Dios, que no surge de la simple voluntad de los hombres y muestra un contexto vasto donde también se inserta la política. Por otro lado, esto no implica una fundación ontológica de la política o una concepción teocrática; el abordaje de la política de Althusius es racional, como lo muestran las referencias a una tradición aristotélica y como lo indica la misma intención de un trabajo nuevo y sistemático sobre la política que se explicita en las introducciones a las diversas ediciones de la *Política*; pero se trata de una razón que se mueve en un horizonte general y dentro de un *cosmos* donde también tienen su relevancia la religión y las Sagradas Escrituras. Por lo tanto, se trata ciertamente de una racionalidad, pero en el sentido de la razón práctica y de la reflexión sobre la realidad de las relaciones entre los hombres, donde también tiene su importancia la religión, antes que de una razón *científica* en el sentido moderno, que se determina con base en un modelo coherente en sí mismo y autosuficiente, en una forma válida para todos en que se constituye la sociedad política.[4]

Asimismo, la figura del pacto civil subraya la subjetividad política de los contrayentes, es decir, las asociaciones en el primer pacto civil, y luego el pueblo como conjunto de asociaciones y el magistrado supremo; tales sujetos están en la base del pacto, aunque también permanecen después del pacto y así puede pensarse que el pueblo coopera y controla a quien lo gobierna, y que incluso puede resistirse con

[2] Me refiero a Caspar Olevianus y a Matthias Martinius; al respecto cfr. Menk (1981). El hecho de que la historia de la salvación, que depende de la misericordia y de la gracia concedida por Dios, se entienda a la luz de la figura del pacto muestra claramente hasta qué punto nos hallamos en un contexto donde el contrato no tiene como fundamento el simple entrecruzamiento de voluntades. Sobre la *Disputatio* y sobre el pensamiento político que en ella se expresa, cfr. Duso (1996b) (en el mismo número de "Quaderni fiorentini" se encuentra también el texto de la *Disputatio* y la indicación de sus fuentes).

[3] El pensamiento de los llamados antiabsolutistas está muy presente en Althusius, como puede advertirse aun antes de la *Política*, en la *Disputatio politica* de 1602, donde se hace referencia a Theodore de Bèze, François Hotman y sobre todo a las famosas *Vindiciae contra tyrannos* publicadas con el seudónimo de Junius Brutus. Lo que vincula a Althusius con el contexto de pensamiento de los antiabsolutistas es el lazo entre la figura del pacto y la pluralidad con que se observa la política, sobre todo la posibilidad de expresión del pueblo frente a la figura del príncipe; aparte naturalmente de la afirmación del derecho a la resistencia.

[4] Para una presentación de la doctrina de Althusius en el sentido de una concepción puramente secular de la sociedad, siguiendo la línea de Gierke, cfr. el capítulo de Skinner (1989) dedicado al derecho de resistencia y a los libelos revolucionarios hugonotes (en especial p. 488).

las armas y deponerlo, como lo indica un derecho de resistencia que se afirma en *De regno* al igual que en las distintas versiones de la *Política*, en consonancia con los antiabsolutistas, llegando a ser un rasgo característico del pensamiento de Althusius que aun en su época lo hizo ser considerado un autor peligroso. Pero para entender el significado de todo esto es preciso aclarar los principios de la *Política* que se expresan de manera ejemplar en el primer capítulo de la obra.[5]

## 4. 2 *COMMUNICARE* Y *GUBERNARE*: LOS PRINCIPIOS DE LA POLÍTICA

Si por un lado Althusius comparte con los sistemas políticos que se desarrollan en Alemania en los primeros veinte años del siglo XVII la referencia a la politicidad natural del hombre (*Pol.* I, 24 y 33; *homo est animal politicum*, se dice al comienzo de *Del regno*), lo que define su modo de entender la política es el deslinde del objeto, que no es la *civitas* o la *respublica* —como en muchos tratados de su época— sino la asociación en cuanto tal, la *consociatio*. La politicidad de la naturaleza humana no indica solamente la predisposición que tiene el hombre para la vida en común,[6] sino también un horizonte de pensamiento en donde el hombre es lo que es únicamente dentro de las estructuras comunitarias en las que está inserto, sólo en éstas puede vivir bien, desplegar su virtud y por ende realizarse a sí mismo. Por ello el fin de la política es "la simbiosis santa, justa, confortable y feliz" y los hombres, cuya naturaleza es estar en relación asociativa, son llamados *simbióticos* (*Pol.* I, 3 y 6). Tal término señala ya la primera dimensión de la política, la de la comunión, la cooperación, el poner cosas en común, servicios y derechos, que permite superar la situación de indigencia propia del hombre aislado y alcanzar la finalidad del vivir, "vivir bien", y el ejercicio de la propia virtud, que ya había señalado Aristóteles. Así se alcanza también aquella autosuficiencia que caracterizaba la figura antigua de la *polis*.

Efectivamente, se indica que el primer significado del término "política" es el de *comunicación*, que acompaña a los otros dos, que son el modo de administración y el orden y la constitución de la *civitas* (*Pol.* I, 5).[7] Entonces se aclara de inmediato en

[5] Me referiré a la tercera edición; el capítulo está traducido en su mayor parte en la antología en italiano que se basa precisamente en la 3ª edición; se recomienda al menos la lectura de ese capítulo. Para una presentación general del autor, cfr. Calderini (1995).

[6] Por cierto que también aparece esta indicación, según la cual el hombre singular, en cuanto *animal politicum* o *civile*, a causa de su misma naturaleza, tiende a la *asociación* (cfr. *Política* I, 34; cito de la tercera edición), pero el sentido más fuerte de la expresión consiste en el hecho de que el hombre no es pensable fuera de la estructura asociativa, así como para Aristóteles no es concebible fuera de la *polis*, porque de ese modo sería *idion* y no realizaría su naturaleza.

[7] Debe advertirse, a fin de que la antología italiana no suscite confusiones, que en Althusius nunca se halla un término que pueda remitirse al de *Estado*, que frecuentemente en la citada antología traduce los términos *regnum*, *civitas*, *respublica*. No usar el término de "Estado" para designar la realidad política de la *consociatio universalis* es una actitud consecuente con la aproximación histórico-conceptual que guía el presente volumen.

el aspecto de la comunión, la comunicación y la cooperación la dimensión primaria y fundamental de la política. *Communio* y *communicatio* son los términos que escanden los párrafos del primer capítulo de la *Política*, que pretende ofrecer el marco del tratado y los principios generales. Estos dos términos evocan el término griego de *koinonia*, que caracteriza la política en sentido aristotélico. La *koinonia* no sólo expresa el aspecto de la comunión de las cosas útiles y la comunicación recíproca, sino que también está ligada al término de *koinopraxia* y por lo tanto a la acción en común. En el centro de la política está pues el actuar en común, *el actuar de todos es político*, ya sea de quienes están en la conducción de la asociación, ya sea de quienes son gobernados, aunque no por ello son meramente pasivos o individuos *privados*.

Sin embargo, no debe entenderse el lazo asociativo del que habla Althusius como un lazo únicamente *social*, según un significado del término que se determinó en contraposición a lo estatal o a lo político apenas entre los siglos XVIII y XIX. La dimensión asociativa está más bien ligada necesariamente al otro elemento fundamental de lo que es llamado el derecho simbiótico, es decir, el *imperium*, sin el cual no existe vida asociativa. "La eterna ley común consiste en el hecho de que en cualquier clase de asociación algunos son gobernantes o superiores, otros súbditos o inferiores" (*Pol.* I, 2). Vivir en sociedad y vivir bajo un gobierno son dos aspectos de la misma ley natural. En efecto, así como la sociedad es natural, del mismo modo es necesario que haya conducción y gobierno; gobernar y ser gobernados son acciones naturales inscritas en el derecho de gentes.

La dimensión del *imperium* implica mando y por consiguiente sumisión, pero dentro de una función que sería la conducción, la dirección. Sin tal función no puede haber vida asociativa. De hecho la asociación no se basa en la igualdad de los hombres, sino en su diversidad; el conjunto de las diversidades que colaboran entre sí llevará al resultado de la cooperación y la concordia, así como la diversidad de las notas lleva a la armonía de la música. Pero a fin de que se produzca la armonía es necesaria una dirección, una acción de coordinación; la diversidad de los miembros requiere pues una conducción y un trabajo orientado a la unificación, al gobierno de la asociación, y dicha conducción es efectuada por quienes tienen los medios, las cualidades y las virtudes necesarias. Si todos los hombres fueran iguales, todos querrían gobernar y de tal modo se daría lugar a la discordia y a la disolución de la sociedad (*Pol.* I, 37). Estrechamente vinculadas con la necesidad del gobierno están la conciencia de la diferencia y la negación de la igualdad como el principio constitutivo de la sociedad. Si hay vida social y natural, debe haber también una función de conducción y de gobierno, así como es natural para el cuerpo humano tener una cabeza que precisamente dirija al cuerpo, lo contrario se considera una monstruosidad (*Pol.* I, 34). Lo cual es racional y no requiere justificaciones especiales; no se presenta pues el problema de la legitimación de esa función de gobierno, como tampoco del hecho de que tal función sea desempeñada por quien tiene la capacidad y los medios para hacerlo.

Debemos recordar que no se trata de una relación formal de mandato-obediencia, según la cual más allá del contenido del mandato los gobernados están subordinados a la autoridad, cuya función es legitimada por la voluntad de todos. No hay

una subordinación a la ley en cuanto tal, a la voluntad del que gobierna, sino que más bien se está dentro de ese principio general del gobierno que implica un mundo objetivo, un conjunto de realidades, la religiosa, la ética, la jurídica, la existencia de grupos humanos que no dependen de la voluntad de quien gobierna, y a las cuales los gobernados pueden y deben recurrir. Por lo tanto, desde esa perspectiva Althusius retomará la antigua doctrina del derecho a la resistencia.

## 4. 3 LA CONSTITUCIÓN DEL REINO

Sobre la base de esos dos principios fundamentales la *Política* examina toda una serie de estructuras asociativas o agrupaciones desde la más simple y natural que es la doméstica, a la más compleja y autosuficiente que es la *consociatio universalis* o república o reino. Esta doctrina de las asociaciones se refiere a la sociedad compleja que caracteriza en particular a Alemania aunque no exclusivamente, y se puede designar como "sociedad por estamentos" o "estado por estamentos",[8] para distinguirla del carácter homogéneo y unitario que luego tendrá el Estado moderno tal como se configura definitivamente con la Revolución francesa. Las asociaciones se distinguen en simples y privadas y mixtas o públicas (*Pol.* II, 1). Entre las primeras está la primaria, natural y necesaria, es decir, la familia, y la civil, fruto de la elección voluntaria, que es la corporación. Dicha distinción entre asociaciones *privadas* y *públicas* no debe entenderse a partir de la contraposición moderna de ambos términos a la luz de la cual lo público debe expresar la dimensión política. Todas las asociaciones son políticas puesto que, como ya dijimos, el objeto de la política es la *consociatio* en cuanto tal. Incluso la primera y más simple asociación, la familia, que designa la esfera del *oikos*, diferenciada de la *polis* por una larga tradición de pensamiento que se remonta a Aristóteles, es objeto de la política, en tanto que "es objeto de la política la simbiosis piadosa y justa, y su fin es el gobierno y la conservación de la asociación simbiótica" (*Pol.* III, 42).[9] El término "privado" no indica la no politicidad de esas primeras aso-

[8] No resulta relevante en este caso que se utilice el término de "sociedad" o de "estado"; lo que importa es que ambos términos no tienen el significado que estamos habituados a adjudicarles. Dicho significado se basa en la contraposición de una esfera de la sociedad civil que comprende las relaciones múltiples entre los hombres de índole económica, cultural, religiosa, en todo caso no políticas, frente a la esfera del Estado que abarca tanto el aspecto institucional como la relación de mandato-obediencia (cfr. Brunner, 1968, p. 202). Dicha contraposición surge en realidad entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, e implica el concepto de poder que elaboró el iusnaturalismo moderno (cfr. Riedel, 1975).

[9] Si por un lado se puede advertir que todavía nos encontramos dentro del horizonte aristotélico, según el cual la política coincide con el horizonte ético (cfr. Brunner, 1968, en particular *La casa como conjunto y la antigua "economía" europea*) y el abordaje de la casa implica una serie compleja de nociones que se extienden a los mercados, los cultivos, las fábricas, la caza y la pesca, aunque también a los deberes de los cónyuges y al gobierno de la casa, sin embargo Althusius se aparta de la línea que asigna la esfera del *oikos* como objeto a la *económica*, que entiende como una habilidad aplicada a la administración de la familia y a la adquisición y conservación de los bienes. Si bien de este aspecto técnico del *oikos* se ocupa la *económica*, no obstante, en su aspecto general y ético, la familia, como primer núcleo asociativo, es objeto de la *política*.

ciaciones, sino más bien la limitación de la esfera de la unión, su particularidad ligada a la elección de las personas y a sus tipos particulares de trabajo y de intereses. Las asociaciones públicas en efecto conciernen a todas las personas que se hallan dentro de un ámbito, ya sea el ámbito ciudadano, provincial o del reino entero.

En la teoría de la asociación no desempeña un papel fundante el concepto de *individuo*, así como la voluntad tampoco tiene una función decisiva. Si bien es cierto que en las asociaciones simples los sujetos individuales son su causa eficiente a través de sus elecciones, como también es cierto que en todo nivel asociativo se expresa la voluntad en la medida en que existe un momento de acuerdo. Sin embargo, ya en las asociaciones simples los hombres ingresan con un estatus diferente, que implica diferentes deberes y prestaciones establecidos por el derecho simbiótico y que no dependen de la voluntad de los contrayentes del pacto. Pero con mayor razón las asociaciones públicas, que son *mixtas*, se caracterizan por el hecho de que tienen como *miembros* no tanto a los individuos singulares, sino más bien a las diversas asociaciones privadas y públicas inferiores que las constituyen, como puede verse a partir del abordaje de la ciudad (*Pol.* V, 10). Las ciudades están constituidas por familias y corporaciones, las provincias por ciudades y por asociaciones privadas, el reino por todas las asociaciones menores. Lo cual es determinante para el sentido político que tendrán los hombres. Éstos por supuesto que tienen significado político, pero no en tanto que iguales y en tanto que individuos frente a la asociación, sino mediatamente, en relación con la asociación a la que pertenecen y con su estatus dentro de ella.

En ese marco, la voluntad no es el elemento absoluto y fundante, sino más bien el medio a través del cual los individuos y las partes de manera consciente y libre participan en la vida común. Cuando por un acuerdo voluntario se ingresa en una vida común, ésta no es creación de la voluntad de los individuos, sino que está bajo las leyes divinas, morales, del viejo derecho antiguo; la voluntad es entonces una forma de participación responsable de las personas en un mundo que posee su propia objetividad independientemente de la voluntad de los individuos. Cuando ese mundo sea suprimido, será cuando la voluntad de los individuos se vuelva esencial, *el único elemento que podrá fundar y legitimar* el cuerpo político que se creará sobre esas bases, y con ello legitimará también la relación *no natural* de obligación política, de sumisión total a la autoridad.

Para comprender la complejización constitucional que va a signar el marco de la *Política* en el transcurso de las diversas ediciones, resultan importantes los dos capítulos dedicados a la provincia, que se incluyen a partir de la segunda edición, es decir, después de que Althusius en 1604 asumiera en Emden, ciudad calvinista del este de Holanda, el cargo de *syndicus*, que consistía en supervisar los asuntos legales de la ciudad. Desde ese cargo desarrolló de hecho una labor de mediación entre los órganos de gobierno de la ciudad y condujo —a la luz de las libertades propias del territorio— la resistencia de ésta con respecto al señor territorial, el conde Enno.[10] Las

[10] Cfr. al respecto Friedrich (1932), p. XXV. Sobre la actividad política de Althusius en Emden, cfr. Antholz (1955) y la crítica de Malandrino (1995).

páginas dedicadas a la provincia son esclarecedoras tanto para entender la trama de elementos que deben tenerse presentes con miras a una vida buena, que abarcan desde los bienes materiales hasta los religiosos relativos a la salud del alma, como para comprender los modos y las instancias que se manifiestan en la administración y por lo tanto en la dirección de los asuntos provinciales.

El abordaje de las múltiples formas de asociación culmina en el reino o república. Allí es donde se da el más amplio grado de comunicación y de unificación de las diferentes instancias de los miembros y donde se logra la autosuficiencia que se le reconocía a la *polis* dentro del contexto aristotélico. Allí se encuentra realizada en el más alto nivel la instancia de defensa y protección de los miembros asociados. Hay que tener presente que dicha protección no se obtiene mediante un proceso de alienación de la fuerza y los derechos de los miembros singulares, y que los miembros singulares no son los ciudadanos considerados aisladamente como individuos, sino todas las asociaciones que se unen en el reino. Es decir que nos hallamos dentro de la pluralidad inherente a la regla medieval del *auxilium et consilium* que implica la interrelación de una multiplicidad de sujetos, aunque estén en una posición jerárquica distinta, y no se instaura una esfera en donde el orden y la protección se garantizan gracias a la constitución de una sola voluntad y una única fuerza.

## 4. 4 LA SOBERANÍA DEL PUEBLO

Aun cuando el reino no anula las realidades que lo han hecho posible, sin embargo se plantea un elemento nuevo cuando el tratamiento sistemático de Althusius instaura el tema de la *consociatio universalis*: diversos miembros se unen en un solo cuerpo y bajo un solo jefe de manera de efectivizar el orden y la autarquía en todo el territorio del reino (*Pol.* IX, 12). De este modo se produce también un derecho más elevado y un poder de grado superior a los que están en el nivel de la ciudad y de las provincias. Se forma pues un poder universal de dominio (*potestas imperandi universalis*) al cual están subordinadas todas las demás instancias y las *potestates* menores (*Pol.* IX, 15). Y en este nivel se habla de *majestas* (soberanía) y de *summa potestas* (poder supremo), términos que también serán usados en la terminología concerniente al poder entendido en el sentido de la moderna soberanía. Desde el momento en que Althusius le atribuye dicha "soberanía" al pueblo y no al rey, surgieron interpretaciones que advierten en esta postura una inversión de la concepción de Bodin, e interpretaciones que han considerado a Althusius como un precursor de la soberanía popular de cuño rousseauniano.[11] Pero el análisis de la disposición estructural del pensamiento del autor muestra algo muy distinto.

[11] Althusius es propuesto como precursor de Rousseau, aunque con diversos matices, por Gierke (1880), Vaughan (1915) y Derathé (1950). Contra este señalamiento debemos afirmar que sólo suprimiendo el contexto en que Althusius pensó el pueblo y su *majestas* puede surgir el concepto moderno de

Ante todo, hay que tener presente que ese cuerpo político nace mediante un pacto con el que se determina el acuerdo entre las diversas asociaciones, ciudades, provincias. La subjetividad política de las diferentes asociaciones, que está en la base de la constitución del reino, no es suprimida del cuerpo común que se ha formado, y el consenso y el acuerdo de tales miembros siguen siendo el lazo que debe mantener unido el reino. Si el pueblo del que se habla tiene un carácter unitario, dicha unidad no anula la pluralidad de los sujetos y de las asociaciones a las cuales los hombres pertenecen, y si bien es cierto que la soberanía se le atribuye al "pueblo", también lo es que el significado de este término se aclara mediante expresiones como "los miembros asociados del reino" o bien "los cuerpos asociados". Entonces, cuando el *jus majestatis* se atribuye al pueblo y se dice que su propiedad no le pertenece al rey sino al pueblo, no se está aludiendo así a un sujeto único y homogéneo, sino a una realidad que se basa en el acuerdo y el consenso de los miembros asociados (*Pol.* IX, 18, 19).

Además, debemos recordar que si bien al pueblo le corresponde la atribución, es decir, la *propiedad* de ese poder supremo y de los derechos *majestatis*, que usualmente se le atribuían al rey, dicho poder supremo no consiste en un poder absoluto desvinculado de toda norma ni expresa el carácter absoluto de la *voluntad* del pueblo. No solamente no es absoluta la *potestas* del rey, que la recibe del pueblo, sino que ni siquiera lo es la del pueblo, porque una *potestas absoluta* de los hombres está en conflicto con la palabra de Dios, con la razón y con la justicia (*Pol.* XIX, 10). El derecho supremo del pueblo está pues condicionado y enlazado a realidades objetivas que no dependen de su voluntad: la voluntad de Dios, la idea de justicia, las leyes fundamentales y la misma constitución plural del pueblo.

Lo que caracteriza al pensamiento de Althusius es la atribución de la soberanía al pueblo y no al rey, y por ende la concepción de la superioridad del pueblo con respecto al rey; si el rey representa al pueblo, es superior el pueblo representado al rey que lo representa (*Pol.* IX, 24). Sin embargo, del contrato del pueblo con el rey o supremo magistrado surge también un deber de sumisión a su conducción; en los mismos principios de la política antes mencionados se vio la necesidad de una instancia unitaria de gobierno, justamente a causa de la pluralidad de las asociaciones. Se trata entonces de comprender cómo se estructuran los órganos de gobierno y cómo sería posible una acción política del pueblo junto y frente a la del rey.

### 4. 5 LA ADMINISTRACIÓN DEL REINO Y LA DOBLE REPRESENTACIÓN

Si bien el pueblo es el depositario del derecho de soberanía, sin embargo no administra directamente ese derecho, sino que se confía a personas a las cuales se les delega la administración. El hecho de que el ejercicio del *imperium* sea entendido co-

soberanía que, a pesar de la referencia a los antiguos, está en el centro de la construcción teórica del *Contrat social* de Rousseau.

mo administración indica que quienes gobiernan no tienen un dominio sobre su gente, sino que tienen una tarea de gestión, de tutela, de administración precisamente de una *potestas* cuya depositaria es la asociación general, o sea el pueblo. Este último le confía a quien es llamado el magistrado supremo[12] la tarea de gobernar unitariamente el reino o república. El acto por el cual se instituye el magistrado supremo es identificado en forma de contrato, más precisamente un *contrato de mandato*. Dos son los sujetos que contraen este pacto y quien recibe el encargo del gobierno lo hace en el marco de leyes fundamentales y cláusulas precisas. Lo cual también implica que, según la figura jurídica del contrato de mandato, el mandante es superior al mandatario que está sujeto a condiciones y a voluntades determinadas. Aquel que detenta el ejercicio de la *summa potestas* es pensado pues en el marco de la concepción clásica y aristotélica según la cual quien gobierna lo hace *en el ámbito de las leyes*, que aún no se entienden en el sentido moderno de la orden de quien está autorizado, sino que están ligadas a las costumbres, los hábitos, los derechos consolidados.

El magistrado supremo sólo es un administrador (*nudus administrator*) de aquellos derechos de majestad que se actualizan a través de él, y por lo tanto depende del pueblo que lo instituye y sigue siendo un sujeto activo aun después del contrato, cooperando con él, controlándolo, e incluso, en caso de un mal gobierno, deponiéndolo. Entre los dos sujetos hay pues una relación permanente: el pueblo existe *antes* de la concesión del cargo y no se disuelve tampoco *después* del contrato. Lo que significa que el magistrado supremo desarrolla una actividad de gobierno que no representa la voluntad del pueblo, pero de la cual es personalmente responsable. Frente a él está el pueblo, que no es privado de la *potestas* aun cuando con el pacto promete obediencia y sumisión. No obstante lo cual mantiene su superioridad frente al magistrado supremo y, en el límite, incluso contra él, por eso puede destituirlo si éste traiciona el pacto.

Si nos preguntamos cómo es posible tal presencia real del pueblo, es preciso volver al significado que el término de "pueblo" tiene en ese contexto: no se trata de una entidad ideal, es decir, la totalidad de los individuos iguales. En este caso, la infinita multiplicidad de los individuos que están caracterizados por voluntades diferentes no podría dar lugar a una voluntad unitaria, y entonces el pueblo como sujeto unitario no tendría otra posibilidad de expresión que la de aquel (o aquellos) que expresan su voluntad; es lo que sucede con el concepto de poder en el sentido de la soberanía moderna. Aquí en cambio el pueblo es una realidad compleja constitui-

[12] La *Política* no apunta a la construcción de una sociedad ideal, sino que se refiere a la realidad estamental de la época, a sus estructuras y a sus problemas; sin embargo, esto no implica que sea una mera descripción de una realidad empíricamente presente; incluso el término de magistrado supremo pretende designar la tarea del gobierno y del ejercicio del *imperium* en un ámbito vasto y autosuficiente como la república o el reino, pero prevé diversas formas de gobierno y por ello dicha función puede ser desempeñada por personas diferentes en número y calidad, como prevé la antigua distinción de las formas de gobierno monárquica, aristocrática y democrática. Una serie de alusiones muestra sin embargo de qué manera se ha tenido particularmente presente la constitución imperial.

da por diversos círculos que tienen fuerza, derechos, necesidades; será el acuerdo de esas realidades determinadas, que se produce en órganos colegiados, lo que expresará al pueblo como sujeto. Lo que sucede mediante la figura de quienes, por participar en los distintos círculos, los representan en los órganos colegiados. En el mayor nivel de la república o del reino, son los éforos.

Son dos entonces los modos de administración, la colegiada de los éforos y la unitaria del magistrado supremo. Pero tal duplicidad tiene relación con la estructura misma de la asociación en todos sus niveles. Incluso en las asociaciones inferiores siempre hay un rector, es decir, una persona que tiene la tarea de la *dirección y el gobierno* de la asociación, una tarea necesaria en una situación en la que están juntos personas y grupos caracterizados por sus diferencias recíprocas, y también hay un órgano colegiado que ayuda, aconseja, controla. La acción de quien gobierna no es pensable sin la *colaboración*, la *participación* y el *consenso* del órgano colegiado; razón por la cual el gobierno y la conducción a menudo se entienden como un trabajo de coordinación, como sucede en el abordaje de la administración provincial en la tercera edición de la *Política*, donde por un lado el prefecto no puede hacer nada sin el acuerdo de los órdenes provinciales, y por otro lado se especifica su tarea en el intento de promover la concordia de las voluntades en caso de disenso (*Pol.* VIII, 50 y 67). Siempre la instancia más alta es la colegiada; lo cual es válido para las asociaciones menores y para el reino, donde el colegio de los éforos que representa al pueblo es superior al magistrado supremo, aun cuando cada uno de los éforos con las realidades que representa esté subordinado a su gobierno.

De tal modo se expresa la doctrina de la doble representación que tiene sus raíces en la realidad estamental.[13] También el rey representa al pueblo, en el sentido de que es signo de la unidad del reino mediante su persona, pero su voluntad no es la del pueblo, que siempre está frente a él a través de otra instancia. El pueblo en cambio es representado por los éforos conforme a una representación de identidad según la cual, cuando actúan los éforos, actúa el pueblo. Lo cual puede concebirse en tanto que los éforos constituyen el vértice de una serie de realidades colegiadas donde las distintas partes y los distintos órdenes se expresan y cuentan políticamente. Para quienes conforman esas realidades colegiadas, en primer lugar para los éforos, está prevista incluso la forma de la elección, pero la expresión de la voluntad que se manifiesta en ella no es tan determinante (y en todo caso no se entiende como la expresión de las voluntades individuales mediante un voto por cabeza) como sí lo es el *consenso* que puede ser expresado también por otras vías, y el hecho de que el representante se identifique con la realidad, el círculo, el territorio que se expresan a través de él. Hay pues una cadena de delegaciones y de controles en la cual,

[13] Cfr. Hofmann (1986), que identifica las dos formas de representación como una representación "teatral-ceremonial", propia del magistrado supremo, y una representación de tipo *identitario*, propia de los éforos. También habla de una "doble representación" Winters (1963), pp. 233 ss., especialmente p. 237. Hüglin (1991) reconoce en cambio en la política de Althusius una sola estructura de representación mediante la cual el poder es organizado y ejercido desde abajo (para la discusión de la interpretación de Hüglin me remito a Duso, 1992).

como ocurre en los órdenes provinciales, quien expresa al más alto nivel una realidad, un orden, una corporación, debe dar cuenta de lo que hace en la asamblea superior al círculo que representa (*Pol.* VIII, 66).

Esa duplicidad de la representación y la manera de concebir el pueblo tienen su incidencia en el antiguo problema de las formas de gobierno. El supremo magistrado, que tiene la tarea de gobernar, puede asumir la forma monárquica, aristocrática o democrática. Aunque también en este último caso quienes manejan la administración son pocas personas, no todos los ciudadanos, y administran en nombre del pueblo[14] que sigue teniendo la soberanía. Tales derechos de soberanía del pueblo son salvaguardados no por la forma democrática de gobierno, sino más bien por las formas de organización colegiada presentes en toda la constitución del reino. Por ende, lo que caracteriza al sistema político descrito es que la forma de gobierno sólo puede ser *mixta* (*Pol.* XXXIX, 13-5), debiendo incluir siempre las tres instancias, la unitaria del supremo magistrado, la aristocrática de las magistraturas intermedias, y la popular que se expresa en las instancias colegiadas y en los comicios del reino.

## 4. 6 TIRANÍA Y DERECHO DE RESISTENCIA

Una de las tareas de los éforos, que tienen la facultad de instituir al magistrado supremo, es denunciar la situación de tiranía que se determina cuando el gobierno de aquél está en contra de la buena administración. En ese contexto, la posibilidad de hablar de "tiranía" tiene un significado preciso, ligado a la idea de un orden general, divino, natural, moral y jurídico, que está más allá de la voluntad de los hombres, y ligado también a la idea de un bien común y una justicia que no pueden reducirse a la relación formal de mandato-obediencia. Se puede entonces hablar de tiranía en base al modo de entender la política y su finalidad, el modo de entender el *imperium* como gobierno y por último el modo en que se entiende la constitución de la república; en relación con esa totalidad se puede juzgar si un gobierno es malo y "tiránico". La denuncia de tiranía produce la activación del derecho de resistencia, que se entiende con un carácter mediado e institucional y no insurreccional o popular en el sentido moderno. Muchas son las precauciones: el derecho de resistencia se ejerce cuando la tiranía es evidente y está confirmada, en la medida en que el tirano insiste en su comportamiento más allá de toda advertencia y consejo. Y cuando se hace necesario, no son los ciudadanos individuales sino justamente los éforos, que tienen ese derecho, quienes asumirán la tarea de convocar a la reunión de todas las fuerzas para destituir y combatir al tirano.

Althusius retoma así una antigua tratadística sobre el derecho de resistencia que llega hasta Bartolo de Sassoferrato, y se refiere de manera directa a los llamados "an-

[14] La diferencia consiste en el hecho de que en ese caso la elección es por un tiempo determinado e implica la rotación de los cargos.

tiabsolutistas", entre los cuales se mencionan el *De jure magistratum in subditos* de Theodore de Bèze[15] y sobre todo las famosas *Vindiciae contra tyrannos* publicadas luego en 1779 bajo el seudónimo de Junius Brutus.[16] Como en los antiabsolutistas, la resistencia se basa en el hecho de que el pueblo es un sujeto real frente al rey, y sigue siéndolo aun después del pacto, pudiendo sostener controles y acciones. La subordinación al rey está condicionada a que éste actúe de manera piadosa y justa, y su actuación puede y debe ser controlada y juzgada. Debemos recordar que el pacto civil está ligado al pacto que existe con Dios, que a partir de Hobbes será denunciado como una invención que ocasiona desestabilización del poder y es causa de desórdenes y sublevaciones.

Entre los comportamientos que determinan la existencia de tiranía es importante subrayar dos que son emblemáticos del modo de entender la constitución del reino y la naturaleza del *imperium*. El primero se produce cuando son violadas las leyes fundamentales del reino y no se tiene fe en su constitución, mediante la tentativa de eliminación de los órdenes del reino o el impedimento del ejercicio de sus funciones (*Pol.* XXXVIII, 7). De tal manera se recuerda que en la base del gobierno está el pacto y que el reino consiste en los cuerpos que lo constituyeron, los cuales siguen siendo sujetos políticos aun después de la promesa de subordinación. El segundo se produce cuando el gobierno es entendido como el ejercicio de una *potestas* plena y absoluta, que sólo es pensable de manera negativa en el contexto del pensamiento de Althusius y aparece como contraria al modo de entender el *imperium* y a los mismos lazos que mantienen unida la sociedad (*Pol.* XXXVIII, 9).

Para entender cabalmente el significado del principio del gobierno y de la sumisión que implica debemos advertir que el derecho de resistencia es afirmado en la medida en que frente al supremo magistrado, y por lo tanto la máxima autoridad, no hay una obligación mayor que la existente entre padres e hijos, o entre el amo y los siervos o el señor y el vasallo; en todos los ámbitos el gobierno debe ser confrontado con aquello que está más allá de la voluntad de quien manda y los subordinados tienen el derecho de oponerse a las órdenes injustas y de "amonestar, frenar y obstaculizar" a quienes gobiernan cuando actúan "de manera pérfida, nefasta e impía" (*Pol.* XXXVIII, 36). Entonces justamente el hecho de que por naturaleza haya un gobierno del hombre sobre el hombre implicará el derecho de resistencia, en todos los niveles, incluso en la familia. Y con mayor razón en la república donde hay un órgano dedicado a realizar las tareas de cooperación y de control. El pacto de subordinación no instaura entonces una situación estable donde siempre deba darse la obediencia hacia quien está autorizado a expresar el mando, sino que implica la posibilidad o directamente el deber de apelar a una justicia superior a dicho mando.

El cuadro que se describe tiene entonces como referencia tanto un modo de entender la política que implica la noción de gobierno, como un contexto pluralista

[15] La edición latina está datada en Lugduni, 1576, la francesa fue publicada en Ginebra dos años antes.

[16] Es reciente la traducción italiana a cargo de S. Testoni Binetti, La Rosa, Turín, 1994; cfr. la introducción en lo que concierne al problema de la posible atribución del texto a Hubert Languet y a Philippe Duplessis Mornay.

que contiene una duplicidad de instancias al igual que en la sociedad estamental. No estamos pues en presencia de un mundo de individuos ni por consiguiente ante el problema de la unidad política, como se planteará con el concepto de poder político en el sentido de la soberanía que se afirmará con la moderna ciencia política. Esa concepción pluralista permite hablar de un *federalismo* en relación con el pensamiento de Althusius, en el sentido de que el pacto implica una pluralidad de sujetos diferentes e instaura una comunidad de miembros que están continuamente, bajo una conducción, en busca de las razones de su unificación y de su acuerdo.

## VIDA

Nacido en 1557 en Wittgenstein-Berleburg, Althusius realizó estudios jurídicos recibiendo el título de doctor en Basilea en 1586. A fines de 1586 ingresó en la escuela de los teólogos reformados de Herborn, donde desempeñó el cargo de rector. Un año después de la publicación de la *Política*, en 1604, fue nombrado *syndicus*, perito en los asuntos jurídicos de la ciudad de Emden, en Holanda. Durante el lapso de esa actividad, revisó su *Política*, que modificó y amplió en la segunda edición de 1610 y en la tercera de 1614.

## OBRAS FUNDAMENTALES

Sobre las obras de Althusius, sobre el pensamiento jurídico y político de los siglos en que su obra se inscribe, como también sobre la literatura secundaria, resulta fundamental la *Althusius-Bibliographie. Bibliographie zur politischen Ideengeschichte und Staatslehre, zum Staatsrecht und zur Verfassungsgeschichte des 16. bis 18. Jahrhunderts*, comp. por H. U. Scupin, U. Scheuner, bearb. D. Wyduckel, 2. vol., Berlín, 1973.

*Juris Romani Libri duo*, Basilea, 1586.
*Civilis conversationis Libri duo*, Hanoviae, 1601.
*Politica Methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, Herborn, 1603; la segunda edición aumentada se editó en Arnheim y en Gröningen en 1610; la tercera edición, que ya no se modificó, en Herborn en 1614 (*Pol.* con la indicación de los capítulos y los números). De esta última existe una edición moderna a cargo de C. J. Friedrich, Harvard University Press, Cambridge, 1932, y una reimpresión facsimilar, Scientia, Aalen, 1981. La traducción italiana parcial de la tercera edición fue realizada por D. Neri y apareció en Guida, Nápoles, 1980.
*Dicaeologicae libri tres*, Herborn, 1617.

## LITERATURA CRÍTICA

Para las discusiones más recientes se debe tener en cuenta la publicación de las actas de dos congresos dedicados a Althusius en Herborn en 1984 y 1988: *Politische Theorie des Johannes Alt-*

*husius*, comp. por K. W. Dahm, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlín, 1988, y *Konsens und Konsoziation in der politischen Theorie des frühen Föderalismus*, comp. por G. Duso, W. Krawietz, D. Wyduckel, Duncker & Humblot, Berlín, 1996. Y además:


ANTHOLZ H. (1955), *Die politische Wirksamkeit des Johannes Althusius in Emden*, Abhandlungen und Vörtrage zur Geschichte Ostfriesland, Aurich.

BEHNEN M. (1984), "Herrschaftsbild und Herrschaftstechnik in der 'Politica' des Johannes Althusius", en *Zeitschrift für Historische Forschung*, 11, pp. 417-72.

BRUNNER O. (1968), *Neue Wege der Verfassungs - und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

CALDERINI L. (1995), *La "Politica" di Althusius tra rappresentanza e diritto di resistenza*, Angeli, Milán.

DERATHÉ R. (1950), *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, París (2ª ed. en 1988).

DUSO G. (1992), *Althusius e l'idea federalista*, en *Quaderni fiorentini*, 21, pp. 611-22.

—— (1993), "Patto sociale e forma politica", en Id. (editor), *Il contrato sociale nella filosofia politica moderna*, Angeli, Milán, pp. 7-48.

—— (1996a), "Sulla genesi del moderno concetto di società: la 'consociatio' in Althusius e la 'socialitas' in Pufendorf", en *Filosofia Politica*, x, n. 1, pp. 5-31.

—— (1996b), "Una prima esposizione del pensiero politico de Althusius: la dottrina del patto e la constituzione del regno", en *Quaderni fiorentini*, 25, pp. 65-126.

FRIEDRICH C. J. (1932), *Preface* a *Politica* cit., ed. Cambridge, 1932.

—— (1975), *Johannes Althusius und sein Werk im Rahmen der Entwicklung der Theorie von der Politik*, Duncker & Humblot, Berlín.

GIERKE O. VON (1880), *Johannes Althusius un die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlín.

HOFMANN H. (1986), *Repräsentation in der Staatslehre der frühen Neuzeit. Zur Frage des Repräsentativprinzips in der "Politik" des Johannes Althusius*, en *Recht, Politik, Verfassung*, Metzner Verlag, Frankfort, pp. 1-30.

HÜGLIN TH. (1991), *Sozietaler Foederalismus. Die politische Theorie des Johannes Althusius*, W. de Gruyter, Berlín-Nueva York.

MALANDRINO C. (1995), "Il Syndicat di Johannes Althusius a Emden", en *Il pensiero politico*, XXVIII, 3, pp. 359-83.

MENK G. (1981), *Die Hohe Schule Herborn in ihrer Frühzeit (1584-1660)*, Wiesbaden.

NERI D. (1979), "Antiassolutismo e federalismo nell pensiero di Althusius", en *Il pensiero politico*, XII, pp. 393-409.

PASSERIN D'ENTRÈVES A. (1934), "Johannes Althusius e il problema metodologico nella storia della filosofia politica e giuridica", en *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, XIV, pp. 5-19.

REIBSTEIN E. (1955), *Johannes Althusius als Fortsetzer der Schule von Salamanca*, C. F. Müller, Karlsruhe.

—— (1972), *Das Widerstandrecht bei Althusius, Bodin, Barklay, Paraeus*, en C. Schott (comp.), *Volkssouveränität und Freiheitsrechte*, Freiburg.

RIEDEL M. (1975), *Gesellschaft bürgerliche*, en *Geschichtliche Grundbegriffe* cit., vol. II, pp. 719-800.

SCUPIN H. (1955), "Die Souveränität bei Johannes Althusius un bei J. Bodin", en *Der Staat*, 4, pp. 1-26.

VAUGHAN CH. E. (1915), *The Political Writings of Jean Rousseau*, Cambridge University Press, Cambridge.

WINTERS P. J. (1963), *Die "Politik" des Johannes Althusius und ihre zeitgenössischen Quellen*, Verlag Rombach, Friburgo/Br.

—— (1977), *Johannes Althusius*, en M. Stolleis (comp.), *Staatsdenker im 17 und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, Metzner, Frankfort.

WYDUCKEL D. (1988), "Johannes Althusius", en *Die deutsche Literatur. Biographisches und bibliographisches Lexikon*, Reihe II, t. I, Berna.

LOS ANTIABSOLUTISTAS CALVINISTAS

FRANÇOIS HOTMAN (1573), *Francogallia*, Genevae; trad. inglesa de J. H. M. Salmon, R. E. Giesey, Cambridge, 1872.

STEPHANUS JUNIUS BRUTUS (1779), *Vindiciae contra tyrannos, sive de Principis in Populum et Populi in Principem, legitima potestatem*, Edimburgo.

THEODORE DE BÈZE (1574), *Du droit des magistrats sur leurs subjects*, Ginebra (ed. de R. M. Kingdon, Droz, Ginebra, 1970).

LITERATURA CRÍTICA

ALLEN J. W. (1951), *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, Methuen, Londres (1ª ed. 1928).

CHURCH W. F. (1941), *Constitutional Thought in Sixteenth Century France*, Cambridge (MA).

DE CAPRARIIS V. (1959), *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Nápoles.

FRANKLIN J. H. (ed.) (1969), *Constitutionalism in the Sixteenth Century. Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*, Pegasus, Nueva York.

GIESEY R. E. (1970), "The Monarchomach Triumvirs: Hotman, Beza and Mornay", en *Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, 32, pp. 41-56.

GIESEY R. E., SALMON J. H. M. (1972), *Editors' Introduction* a François Hotman, *Francogallia*, cit.

KINGDON R. M. (1970), "Introduzione" a De Bèze, *Du droit*, cit.

LASKI H. J. (1972), *Historical Introduction to A Defense of Liberty against Tyrants by Junius Brutus*, Burt Franklin, Nueva York (1ª ed. 1924).

MESNARD P. (1963), *Il pensiero politico rinascimentale*, Laterza, Bari (ed. or. 1936).

QUAGLIONI D. (1983), *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De tyranno" di Bartolo de Sassoferrato*, Olschki, Florencia.

SKINNER Q. (1989), *Le origini del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna, 2. vols. (ed. or. 1978).

WEILL G. (1971), *Les théories sur le pouvoir royal en France pendant les guerres de religion*, Slatkine, Ginebra (1ª ed. 1891).

## 5. ORDEN E *IMPERIUM*: DE LAS POLÍTICAS ARISTOTÉLICAS DE COMIENZOS DEL SIGLO XVII AL DERECHO NATURAL DE PUFENDORF

*Merio Scattola*

### 5. 1 EL ORDEN POLÍTICO DE LA REPÚBLICA Y EL ORDEN DIVINO DE LO CREADO

El tema de la obediencia y del mando ocupa un sitio singular en la literatura política alemana de la primera modernidad, que se caracteriza por el hecho de que esa tradición no se asienta en la *demostración* de los fundamentos del poder, sino que se limita a *mostrar* la presencia y la eficacia del orden y expone cómo se articula a lo largo de todos los niveles del universo. Cada ordenamiento, cualquiera que sea su función, siempre se refiere además a una unidad porque ninguna serie puede llegar al infinito y debe comenzar de algo primero, sin lo cual no podrían subsistir los puntos intermedios, ni siquiera en una relación puramente relativa.[1] En el ámbito de la república tal función de principio y de origen es atribuida a la *summa potestas*,[2] que para el ámbito de la política es lo mismo que Dios para lo creado. Por consiguiente, todo discurso sobre el *imperium* remite inevitablemente a la constitución metafísica del mundo y a Dios como su creador, que es el verdadero "señor, monarca y emperador" del universo, y del cual todos los magistrados terrenos reciben "dominio, autoridad y potestad de mando".[3]

El ordenamiento con respecto a la unidad no es una prerrogativa de la política, sino que se reproduce en todos los niveles del ser, y los autores de la primera mitad del siglo XVII concuerdan en que aquello que es válido para la ciudad también lo es para el hombre singular y para la naturaleza en su conjunto.[4] Todos se refieren directa o indirectamente al pasaje del *De legibus* donde Cicerón describe el *imperium* como un principio activo en cualquier nivel del universo (III, I, 3) y admiten que entre la ciudad y el alma humana debe existir una estrecha analogía, puesto que la misma función de conducción que el alma desempeña en el hombre compete al *imperium* en la república.[5]

Por lo tanto, todas las diferencias que se dan entre los individuos dentro de la sociedad deben remontarse —como lo aclara Jakob Bornitz— a la distribución del *imperium*.[6] En el mundo todos detentan alguna *potestas* y todos están sujetos a una serie de *potestates*; sólo Dios es *potens* en sentido propio o eminente y sólo la materia es completamente *impotens*. Todos los hombres son pues potentes con respecto a algo

[1] Arnisaeus (1606), ed. 1648, p. 59 b; Arnisaeus (1610), I, 3, I, p. 29.

[2] Arnisaeus (1606), ed. 1648, p. 59 b. Cfr. también Matthiae (1611a), 36-37, pp. 77-8.

[3] Casmann (1603), pp. 11-2.

[4] *Ibid.*, p. 12. Cfr. también Arnisaeus (1606), ed. 1648, p. 59 b; Timpler (1611), p. 119.

[5] Lipsius (1589), ed. 1590, II, 16, p. 76; IV, 9, pp. 153-4; Gregoire (1596), VI, I, 9 y 13, pp. 292-3 y 294-5; Althusius (1603), I, p. 8; Besold (1614a), 23, pp. 13-4.

[6] Bornitz (1610b), pp. 34-5.

inferior e impotentes con respecto a algo superior, y de hecho el más abyecto de los hombres puede mandar sobre los animales o sobre la naturaleza inanimada. La necesidad y la estructura de las potestades tienen sus raíces en la imperfección del mundo, presa del pecado y suspendido entre lo alto y lo bajo; sólo aquello que carece de algo pero es capaz de ser transformado puede ser objeto de un mandato. Aun el *imperium* es una forma de *potestas*, propia de la comunidad política, y comparte las mismas propiedades generales; puesto que su deber es restaurar el bien opacado por el pecado, se presenta como la actividad que "conduce lo impotente a la potencia".[7]

## 5. 2 LAS INTERPRETACIONES DEL *IMPERIUM*

En el conjunto de las exposiciones sistemáticas, los tratados y las disertaciones que con la instauración de las primeras cátedras de política en el Sacro Imperio Romano proliferarán en una progresión exponencial en las décadas comprendidas entre 1600 y 1620, se irán definiendo dos interpretaciones opuestas del término *maiestas* y del complejo teórico que de allí se deriva. Por un lado, la majestad se entiende como autorización personal que surge de la posesión evidente de la virtud, mientras que por otro lado se la hizo coincidir con el poder supremo de la república.[8]

Se incluyen en la primera tradición Pierre Gregoire de Toulouse y Justus Lipsius, que figuran entre las fuentes principales de la doctrina política de comienzos del siglo XVII y, entre los escritores alemanes, autores que en la mayoría de los casos adhieren a la confesión reformada como Hermannn Kirchner, Otto Casmann, Bartholomaeus Keckermann, Klemens Timpler y Georg Schönborner. Independientemente de las posturas en el debate teológico y político anterior a la guerra de los treinta años, los exponentes de esta corriente interpretativa conservan todos los elementos de las fuentes antiguas y medievales, y conciben la majestad como un don personal, capaz de suscitar en los demás veneración, honor y admiración,[9] al tiempo que reafirman su carácter sobrenatural e insondable sólo con los instrumentos de la razón humana.[10] En última instancia, la majestad compete exclusivamente a Dios y se manifiesta en la tierra sólo en la medida en que éste comunica a los hombres una emanación de su potencia, de modo que los príncipes poseen majestad únicamente en virtud del hecho de que son representaciones o simulacros de Dios y participan de los atributos divinos, si bien dentro de los límites impuestos por la imperfección humana. Dicha *maiestas* no es por lo tanto una potestad que no admita algo superior, originada en sí misma y orientada sólo hacia abajo, hacia los súbditos,

[7] *Ibid.*, pp. 32-3.

[8] Besold (1614b), 7, p. 4. Cfr. también: Kirchner (1608), II, 2, a; Arnisaeus (1610), I, I, 1, p. 1; Besold (1625), pp. 10-1.

[9] Cicerón, *De oratore* II, 164; *Partitiones oratoriae*, 105; Valerio Máximo II, 10, 1; *Digestum* XLVIII, 4, I, 1.

[10] Gregoire (1596), ed. 1597, VIII, 8, 1-2, pp. 555-6. Cfr. Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de virtutibus* IV, 13; *Sermones* XIII, 3, 113; *Super ad Hebraeos* I, 2, 410-425.

sobre los que desciende la fuerza ordenadora de su mandato, sino que más bien actúa sobre el mundo justamente porque sigue estando relacionada con lo alto y manifiesta constantemente que está arraigada en un plano superior.

La segunda línea interpretativa de la *maiestas*, que soslaya el aspecto personal y pone de manifiesto el valor jurídico de la noción, está estrechamente ligada a la recepción alemana de las doctrinas de Jean Bodin. Distingue pues cuidadosamente la *summa potestas* del *summus honor*, concibiendo la primera como causa y el segundo como efecto. La esencia de la majestad consiste entonces en la facultad, sancionada por las leyes o por las costumbres, de imponer órdenes a los súbditos, de donde resulta la fama como consecuencia. La veneración que rodea a un rey deriva de la carga pública que la ley le ha concedido y su majestad equivale en última instancia a un derecho.[11]

Con esa noción de majestad la doctrina política del siglo XVII define un poder absoluto y engendrado en sí mismo que pareciera presentar todas las características de la soberanía producida por el pacto del derecho natural moderno. Sin embargo, a diferencia de esta última, la *maiestas* de la doctrina política de comienzos del siglo XVII, aun cuando asume las formas más radicales de la *summa potestas*, prevé una serie de limitaciones que reducen fuertemente su campo de acción. Como ya se prefiguraba en la doctrina de Jean Bodin, la capacidad de legislar atribuida al príncipe encuentra un límite infranqueable en las prescripciones divinas y naturales y en el derecho de gentes,[12] a lo que se añaden también los contratos constitucionales, es decir, los pactos que el príncipe suscribe con los representantes estamentales del reino en el momento de subir al trono, y las leyes fundamentales del reino cuya modificación implica la destrucción del cuerpo político.[13] Otros elementos restrictivos son introducidos por la teoría que, recogida con el nombre de doctrina de las *partes potentiales* en el *De iure belli ac pacis libri tres* de Hugo Grotius, desempeñará un papel significativo en la discusión iusnaturalista sobre la soberanía hasta finales del siglo XVIII[14] y que considera la majestad como un conjunto jurídico compuesto por una pluralidad de derechos que pueden estar repartidos entre sujetos diferentes.

Una limitación de la soberanía aún más decisiva proviene de una teoría desarrollada por la disciplina política alemana a partir de la recepción de Bodin, según la cual la majestad de una república se dividiría en *maiestas realis* y *personalis*.[15] La primera, que constituye el *fundamentum* de la sociedad civil,[16] es contemporánea de la república, dura todo el tiempo que esta última subsista y se expresa a través de las leyes fundamentales. La *maiestas personalis* en cambio es propia del regente, nace y

[11] Arnisaeus (1610), I, 6, p. 9.

[12] *Ibid.*, I, 3, 12-24, pp. 68-77: "Maiestas subiecta est Dei et naturae legibus, licet soluta sit humanis".

[13] Besold (1625), I, I, 6, p. 8. Cfr. también Besold (1614b), 5, p. 3; Arnisaeus (1610), I, 7, 11, p. 151; Althusius (1603), ed. 1648, 6, pp. 57-9; Hoen (1608), 37-8, pp. 55-6.

[14] Scattola (1994), pp. 195-7.

[15] Kirchner (1608), II, 3; Matthiae (1611b), 6, p. 37; Besold (1614b), 3, p. 2; Besold (1625), I, I, 4, pp. 5-6. La distinción *realis-personalis* también está presente en Althusius (1603), ed. 1648, II, p. 99, pero es utilizada con otro significado, se refiere a los deberes hacia la república, que son reales cuando requieren la restitución de bienes, y personales cuando incumben a la persona.

[16] Besold (1614b), 3, p. 2.

se extingue con él, y mantiene con la majestad real una relación de subordinación, como lo que se da entre lo fundado y lo fundante. No por ello sin embargo deja de ser suprema, perpetua y apartada de las leyes en el ámbito de su competencia, aunque de ningún modo pueda modificar o infringir las leyes fundamentales, ya que éstas son sancionadas por un contrato entre todas las partes de la república y sólo pueden ser cambiadas con el consenso de todos los contrayentes.[17]

Las leyes fundamentales, la doctrina de las partes potenciales y la distinción entre majestad real y personal imponen a la *summa potestas* una serie de limitaciones progresivas que disminuyen la posibilidad de disponer del derecho y hacer valer el mando del príncipe sobre los demás miembros de la sociedad política. Aun en las interpretaciones más radicales de la *maiestas*, la soberanía no puede entonces pensarse como el principio de la unificación política del estado, sino que representa el principal elemento de gobierno de la república, que sigue siendo independiente del soberano y anterior a él, y continúa subsistiendo incluso cuando falta el monarca legítimo. La tarea del príncipe, que en todo caso se presenta como suprema y absoluta, no es reunir a la multitud de los súbditos, sino conducir una sociedad política ya constituida.

## 5. 3 ORDEN Y TIRANÍA

La soberanía no surge de la falta de orden jurídico, sino que se enmarca en un ordenamiento superior al cual obedece. Ambas orientaciones teóricas, sobre la majestad y el poderío supremo, coinciden en que las leyes del derecho natural, las prescripciones de la razón y los mandatos de Dios representan los elementos fundamentales de ese orden que el príncipe de ninguna manera puede violar. Se trata además de principios que son evidentes y accesibles para todos los hombres, que están escritos en el corazón desde la creación de modo tal que todos los individuos pueden reconocer una infracción del ordenamiento divino y pueden apelar al cielo ante un mando injusto. Si en el derecho natural de Thomas Hobbes el concepto de tiranía es imposible, debe erradicarse del léxico político porque la ley sólo es válida en la medida en que proviene del soberano y no existe ningún criterio independiente para evaluar su justicia,[18] todos los escritores políticos de comienzos del siglo XVII, aun los más radicales defensores de Bodin, admiten que la tiranía, en cuanto degeneración de la justicia política y universal, es una posibilidad concreta y siempre amenazante.

Son distintas en cambio las conclusiones a las que lleva ese reconocimiento. Si por un lado los escritores protestantes, los mismos que sostienen la identificación de ma-

[17] Besold (1625), I, I, 5, pp. 6-7.

[18] Hobbes, *Leviatán* II, 19. Sobre la idea de tiranía en el derecho público alemán de la primera modernidad, cfr. Scattola (1996).

jestad y virtud, separan claramente el orden político y el orden divino subordinando uno al otro y postulando la necesidad de magistraturas de control y del recurso al derecho de resistencia, muy distinto es el discurso de los defensores de Bodin, como Bornitz y Arnisaeus, que aceptan el principio general del orden introduciendo una condición particular y por lo tanto un elemento novedoso con respecto a la concepción protestante de la majestad. De hecho también ellos ligan al príncipe con el ejercicio de la virtud, dado que "es la única cualidad que distingue a un rey de un tirano",[19] al igual que "un rey no puede ser tal si no es bueno" (*ibid.*, p. 63). Por lo tanto, sigue siendo posible distinguir al príncipe virtuoso del tirano vicioso (*ibid.*, p. 65), puesto que uno afirma mientras que el otro niega el orden de la justicia. La majestad efectivamente es superior a las leyes positivas, pero sigue estando subordinada a las leyes de la naturaleza, de la razón y de Dios (III, 14, pp. 68-9), que están presentes en el ánimo del hombre, establecen lo que es bueno y equitativo y son inmutables (*ibid.*, p. 76).

Hasta aquí un defensor de la potestad absoluta como Arnisaeus está plenamente de acuerdo con las doctrinas de los protestantes y admite que existe un orden dentro del cual la soberanía absoluta también se encuentra limitada y que dicho orden es reconocido por todos los hombres. Sin embargo —prosigue su argumentación— aun cuando el soberano sea un ciudadano del mundo y un súbdito de Dios y no le esté permitido infringir las leyes de la naturaleza, de la razón y de la virtud, no está sometido a la coacción de la ley humana. Por ello si se aleja de los mandamientos divinos es reo de traición frente a Dios; si viola la ley natural es un hombre perverso; si actúa contra los preceptos de la virtud es injusto y peca contra la bondad, "pero niego que por tal motivo esté sujeto a las ataduras de las leyes desde el momento en que la potestad del imperio lo pone a resguardo de éstas" (*ibid.*, III, 7, p. 59). De hecho nada es superior a la majestad en tanto que no puede ser juzgada, castigada o llamada al orden por ningún hombre y sólo Dios puede erigirse como su juez (*ibid.*, III, 5, pp. 51-2).

Arnisaeus configura pues una situación en la que lo justo y lo equitativo existen independientemente de la majestad, pero no pueden ponerse en contra de ésta. En tanto que criterios independientes, permiten valorar la actuación de la majestad cuya degeneración sigue siendo reconocible aun cuando no sea lícito emprender ninguna acción de resistencia activa. Lo que sin embargo no significa que el soberano sea libre para negar el orden universal y que pueda actuar como si éste no existiera, sustituyendo la voluntad de Dios con su propia voluntad. Si bien no es posible impugnar la soberanía cuando efectúa esta o aquella elección, debe en cambio ser combatida cuando pone en discusión la existencia misma del orden. En tal caso el soberano obra como tirano y los súbditos tienen el derecho de resistirlo con la fuerza. Es preciso pues distinguir al mal rey del tirano, y el criterio que se debe utilizar es el de la conservación del orden, porque el tirano no gobierna la república con miras al bien común y a la vida virtuosa, sino por su propio interés personal, y al ha-

[19] Arnisaeus (1610), III, 9, pp. 63 y 64.

cerlo invierte el orden natural y destruye la misma sociedad política que es la razón de ser de la soberanía.[20]

La contradicción entre la tradición protestante de la majestad como virtud y la soberanía bodiniana como potencia absoluta termina así resolviéndose de manera imprevista, porque resultan ser dos variantes de una misma concepción política. Arnisaeus muestra en efecto que comparte una misma plataforma teórica con los antiabsolutistas, cuyo fundamento consiste en la idea de que en el orden político se manifiesta la justicia divina. La diferencia sustancial entre los teóricos de la soberanía y los protestantes consiste en que para unos existe entre ambos momentos una identidad tan estricta que no es posible referirse al orden divino si no dentro del orden político y a través de éste, mientras que para los segundos existe una indeleble diferencia que permite invocar un plano contra el otro.

Del mismo modo se aclara también la distancia que separa a Arnisaeus y a los primeros teóricos de la soberanía de la experiencia del derecho natural moderno. Aunque la soberanía del aristotelismo político representa un indudable momento de transformación de las doctrinas relativas a la majestad y, por su novedad, hace que las doctrinas de los protestantes y los antiabsolutistas parezcan una versión más arcaica, sin embargo no puede ser pensada como una ruptura fundamental y un momento de reformulación radical de las concepciones políticas de fines del siglo XVI. El hecho de que en el cosmos siga vigente el orden de la justicia universal, que la soberanía sea el grado máximo de la jerarquía terrenal, que la majestad no se construya sino que se le concede al hombre, que no surja de igualar a los hombres y no suprima la pluralidad de autoridades sino que las conserve a todas y sea su punto supremo, que la soberanía sea el gobierno del bueno sobre los buenos con miras a la vida virtuosa, que el ámbito político no se haya secularizado sino que se comunica constantemente con el plano de lo eterno y, por último, que el orden siga siendo evidente y accesible a los hombres a pesar de todas las restricciones, son todos elementos que ratifican una enorme distancia con respecto a la soberanía del iusnaturalismo moderno.

## 5. 4 MEDIACIÓN Y SUPERACIÓN DEL DEBATE SOBRE LA MAJESTAD

Aunque la doctrina política alemana de comienzos del siglo XVII permanece en general dentro de los confines trazados por la tradición aristotélica, en la aparente continuidad se da una evolución perceptible en la concepción de la soberanía y se anticipan elementos propios del derecho natural moderno. El límite extremo en dirección a las teorías políticas modernas es alcanzado en torno al año de 1640 por un autor, Hermann Conring, que se proponía depurar la doctrina de Aristóteles y reconducirla, incluso filológicamente, a su forma originaria.

[20] Arnisaeus (1612), 4, II, pp. 121-4.

Conring y su discípulo Daniel Clasen prefiguraron soluciones modernas en el lenguaje de Aristóteles porque renunciaron al complejo entramado de límites que caracterizaban a la soberanía de principios del siglo XVII y pusieron así en discusión el principio del orden universal con repercursiones en todo el edificio de la doctrina política. En primer lugar, la soberanía se desvincula no sólo de las leyes civiles, sino también de las del derecho natural y de gentes. Dado que en efecto toda norma puede exigir obediencia sólo en la medida en que dispone de capacidad coercitiva y dado que la única fuerza es la que suministra la majestad, también las leyes naturales y de gentes pueden aspirar a tener vigencia sólo cuando son defendidas por el soberano. Por consiguiente, no puede existir ninguna instancia capaz de obligar a este último a acatar los mandatos del derecho natural y de gentes, que están bajo su tutela.[21] En segundo lugar, la soberanía queda liberada también de las prescripciones de la moral, porque su fin no es identificable a priori con la suficiencia de los bienes civiles o con el vivir bien, sino que varía de acuerdo a las diversas formas de constitución y puede ser tanto el bien común como el bien de los gobernantes. Por consiguiente, también las tiranías se caracterizan por la presencia de la majestad, que resulta legítima hasta tanto y en la medida en que cumpla coherentemente su propia función, conservar el dominio tiránico.[22]

El análisis de Hermann Conring fue posteriormente desarrollado por Daniel Clasen, que extendió las conclusiones de su maestro abarcando la distinción entre la majestad real y la personal y mostrando su contradicción, ya que no puede ser verdaderamente absoluto y supremo lo que está sometido a la voluntad ajena.[23] Prosiguiendo con esta crítica, también esclareció la relación entre las diversas interpretaciones de la majestad, que resultan ambas justificadas, pero que están subordinadas en una estructura jerárquica: la esencia de la majestad reside en el poder, tras lo cual viene el honor como una consecuencia.[24] El verdadero fundamento de la vida política es por lo tanto el poder supremo, el poder que ocupará el centro de la reflexión política moderna.

## 5. 5 EL DERECHO NATURAL Y EL FIN DE LA POLÍTICA ANTIGUA

El proceso desencadenado dentro del aristotelismo político y ejemplificado en la obra de Conring y de Clasen desembocó en el fin de la disciplina política tal como se había impuesto y difundido a comienzos del siglo XVII. La reflexión sobre la soberanía y sobre las características del estado se desplegó de hecho como una nueva y exclusiva enseñanza, el derecho público universal, que redefinió las tareas, materias y límites de la política relegándola a una posición marginal.

[21] Conring (1669), 12.
[22] Conring (1645), 2; Conring (1651). Cfr. Stolleis (1987), pp. 173-99; Scattola (1994), pp. 239-41.
[23] Clasen (1675), p. 282.
[24] *Ibid.*, pp. 262-3.

Fortalecida por una tradición milenaria, la política a comienzos del siglo era el discurso sobre la virtud y la vida buena en sociedad y resultaba difícil distinguirla de la ética en general. Aristóteles había identificado tres partes de la política, la arquitectónica, la deliberativa y la judicial, que sin embargo, gracias a las características de la acción práctica que no admite una teoría propiamente dicha, debían concebirse solamente como los tres ámbitos distintos en los que interviene lo político.[25] Hacia mediados del siglo XVII, la arquitectónica se identificó con la reflexión acerca de los fundamentos, el origen y la esencia del estado y del poder y salió de la disciplina política para entrar a formar parte del derecho natural con el nombre de derecho público universal, de modo que a la política propiamente dicha le quedaron solamente las materias concernientes a la gestión de los asuntos de gobierno.[26] Se efectuó así la transformación de la política de una doctrina de la acción civil a una prudencia en los asuntos de estado, y dentro de los sistemas de las ciencias del estado, en cuya elaboración concentró sus esfuerzos el siglo XVIII, se le atribuyó una función marginal y gregaria.[27] En esa evolución cambió también la estructura de la acción, ya que el comportamiento político y ético en general pudo diferenciarse en dos niveles: el de la teoría, que proporciona principios universales y está dotado con los rasgos de la ciencia exacta, y el de la práctica, que no representa un ámbito de conocimiento y de acción en sí mismo, sino que solamente es el campo en el cual las reglas generales se aplican a los casos específicos.

La reestructuración del saber político fue acompañada por la transformación del concepto de poder, que asumió un papel central en la constitución del estado. Si en el aristotelismo de comienzos del siglo XVII el *imperium* es en última instancia una de las manifestaciones de la virtud o uno de los medios por los cuales ésta se realiza, ya que el orden de la virtud corresponde al orden de las *potestates* dentro de la república y porque vivir conforme a la bondad significa compartir la propia virtud en la comunidad cívica, es decir, de acuerdo a la posición que se ocupe, obedecer al justo mandato o bien impartir la orden justa, el estado configurado por el derecho natural moderno subvierte los términos de esta relación y el poder se torna la condición para que se realicen tanto la sociedad como el derecho.

## 5. 6 PODER Y SOCIEDAD EN EL DERECHO NATURAL DE SAMUEL PUFENDORF

La inversión efectuada por el iusnaturalismo moderno se percibe claramente en la obra de Samuel Pufendorf, donde la refundación disciplinar —Pufendorf fue titular de la primera cátedra alemana de derecho natural— se entrelaza con la redefi-

[25] Aristóteles, *Ética a Nicómaco* VI, 8, 1141b 23-33; *Política* IV, 14, 1297b 37-1298a 3.

[26] Marcaron momentos importantes en esta evolución Horn (1672), Huber (1672), Hertius (1689) y Böhmer (1710).

[27] Scattola (1994), pp. 62 ff; Scattola (1995), pp. 13-8.

nición del concepto de poder en dos momentos fundamentales de la deducción iusnaturalista: la definición de la socialidad y la fundación del derecho.

Pueden trazarse muchas semejanzas entre las doctrinas políticas del siglo XVII de inspiración aristotélica y el derecho natural de Pufendorf.[28] Al igual que Aristóteles, también Pufendorf define explícitamente al hombre como un ser por naturaleza indigente y destinado pues, por esa determinación esencial, a unirse con los demás. Sin embargo, se advierte que la insuficiencia postulada por Pufendorf es puramente material y que el fin previsto por ella es la conservación del individuo singular. En el estado de naturaleza el hombre es considerado "un animal desnudo, mudo, impotente, capaz de saciar el hambre sólo con raíces y hierbas, de calmar la sed sólo con el agua de los arroyos, de resguardarse de las inclemencias del tiempo sólo refugiándose en cuevas, expuesto a las fieras y aterrado por cualquier acontecimiento".[29] La finalidad de esta criatura más semejante a un animal que a un ser racional no es la elevación de su propia alma, el descubrimiento de sus más íntimas determinaciones y una vida excelente en conformidad con ellas, sino que antes bien todas sus energías están dirigidas a satisfacer las necesidades primarias de la supervivencia biológica: el hambre, la sed, el apetito sexual. Los individuos del estado de naturaleza no están originariamente relacionados entre sí y se concentran en su singularidad; si ingresan en alguna forma de sociedad, no es debido a un impulso natural irresistible ni a la búsqueda de la virtud, sino a un cálculo orientado a la utilidad individual (II, 5, 2).

En la medida en que apunta a la autoconservación, paradójicamente la socialidad del hombre es profundamente egoísta. La misma definición de la ley natural, el punto fundamental de todo el derecho natural, muestra claramente que la necesidad de la sociedad es una consecuencia de la necesidad de conservación y que por lo tanto el verdadero principio del derecho natural es la autoconservación del individuo: "Puesto que el hombre es un animal sumamente deseoso de conservarse, en sí mismo necesitado, incapaz de subsistir sin la ayuda de sus semejantes, idóneo para promover ventajas recíprocas; y al mismo tiempo es malvado, malicioso y suspicaz, y proclive a infligir daño a los demás en cuanto pueda. De donde se deduce que para salvarse necesariamente debe ser social" (I, 3, 7). La indigencia originaria del hombre es entonces interpretada como el elemento que le impide realizarse como individuo y obedecer a su determinación.

El hombre necesita de los demás para ser un individuo autosuficiente y completamente libre, es decir, para lograr que todas sus acciones dependan directa y exclusivamente de su arbitrio. El estado natural del hombre es, en efecto, una condición de libertad en la cual la obediencia al derecho depende de la voluntad del individuo que es libre de seguir o rechazar los dictámenes de la razón. El derecho y la socie-

[28] Tesis que ha sostenido, entre otros, Röd (1970), pp. 75 y 81, y que fue criticada por Palladini (1990), p. 157. La diferencia entre la socialidad de Pufendorf y las políticas aristotélicas es analizada y remitida a su origen iusnaturalista por Duso (1996), pp. 21-31. Cfr. también Mancini (1987), pp. 113-25.

[29] Pufendorf (1673), ed. 1927, II, 1, 9.

dad son por cierto instituciones racionales, que tienen sus raíces en la razón y son productos de la esencia del hombre, pero que deben ser mediados por el razonamiento individual. Lo cual significa que no son válidos objetivamente, independientes y anteriores a los individuos, sino que están dotados de una existencia subjetiva y tienen lugar sólo en tanto que son aceptados por el sujeto.

Pufendorf le concede a la socialidad del hombre una función central al convertirla en el contenido de la primera ley natural. Pero que la socialidad sea un principio iusnaturalista no implica sin embargo que los hombres sean sociales, que la sociedad política sea esencial para el hombre y que no pueda haber hombres salvo en sociedad. La asunción del principio de la socialidad tiene de hecho un valor exclusivamente epistemológico, es el fundamento lógico que permite la deducción del conjunto iusnaturalista. Por eso la socialidad no puede ser una característica intrínseca de los hombres, sino que se presenta como una ficción lógica convenida por todos, así como la fuerza coercitiva de las normas del derecho natural reside en el hecho de que son un producto de la razón adquirido de modo incontestable, y que por lo tanto es vinculante, a partir de las determinaciones fundamentales de la naturaleza humana. El sistema iusnaturalista resulta así en su conjunto un edificio de deducciones en cuyo fundamento se ubica un principio adecuado y cierto.

La asunción de la socialidad que funciona como concepto inicial posee pues una existencia puramente mental, puesto que para darle validez al conjunto del derecho es suficiente que haya un acuerdo general sobre ello; efectivamente no es necesario que los hombres *sean* sociales, sino que *crean* y *acepten* serlo y desde esa hipótesis obtengan todas las normas jurídicas aplicando las leyes de la razón. De donde se desprende que habría un derecho natural aun cuando los hombres en la realidad fueran asociales, con tal que todos los individuos aceptaran la hipótesis según la cual el hombre busca la compañía de sus semejantes.

Se pone de manifiesto así un rasgo paradójico en la doctrina de Pufendorf, dado que la sociedad humana no surge de la socialidad natural del hombre, sino que se funda recurriendo a un segundo principio, la *imbecillitas*, es decir, la incertidumbre del derecho y en última instancia el interés individual. Aun si el parentesco común ejerce un determinado vínculo, la atracción natural es tan débil que agota su fuerza en el ámbito de las relaciones familiares de modo que cualquier otro ser humano fuera de ese círculo restringido se considera, si no un enemigo declarado, al menos un amigo poco confiable (II, 1, 11). Por tal motivo, los hombres que viven en el estado de naturaleza no solamente no se ayudan mutuamente, sino que fácilmente son presa del deseo de perjudicarse. En esa condición predominan las perpetuas sospechas, la desconfianza, el deseo de oprimir a los otros o de ampliar la propia influencia en perjuicio del prójimo a tal punto que sólo es verdaderamente feliz quien aun en el mejor amigo ve a un posible enemigo y quien en tiempos de paz piensa en la guerra (*ibid.*). "No basta pues con decir que el hombre es empujado por la misma naturaleza a entrar en sociedad y que no puede ni quiere permanecer excluido de ella. Porque de hecho el hombre es con absoluta evidencia un animal que sobre todas las cosas se ama a sí mismo y su propia ganancia, y si busca espontáneamente la sociedad, debe estar seguro de obtener con ello alguna ventaja" (II, 5, 2).

La sociedad prepolítica del estado de naturaleza —y en esto hay que percibir una profunda diferencia con respecto al aristotelismo político de comienzos del siglo XVII— desconoce toda relación de orden entre los hombres y se reduce en efecto a la forma mínima de relación que permite la concepción del derecho. La cual consiste en el consenso, anterior al surgimiento del estado, concerniente a los deberes hacia uno mismo, hacia Dios y hacia los demás, que requieren el reconocimiento de los propios derechos y de las obligaciones que éstos suscitan en los demás hacia nosotros y, por analogía, en nosotros hacia los demás. Desprovista de toda función de gobierno o de poder, esta relación no puede dar vida a una sociedad civil ni tampoco está en condiciones de garantizar plenamente la vigencia del derecho. A fin de que esto se torne posible, a fin de que los hombres entren en una relación política y que la socialidad originaria pueda realizar su propia finalidad, es indispensable la construcción de la soberanía que Pufendorf, siguiendo a Hobbes, imagina como una transferencia de voluntad con la cual los súbditos-autores se obligan a reconocer como propias todas las acciones del soberano-actor (II, 6, 5).

La coincidencia perfecta entre la unificación de la comunidad y la creación del soberano, que caracteriza la argumentación hobbesiana, se pierde en la deducción de Pufendorf, que distribuye la constitución del estado en tres momentos diferentes: un pacto de unión por el cual todos los futuros miembros de la comunidad se comprometen a formar una misma comunidad y a convertirse en conciudadanos, un decreto por el cual la multitud decide la forma del estado y un pacto de sumisión por el cual se garantiza la obediencia al soberano (II, 6, 7-9). A pesar de la multiplicación de los pasos, el núcleo fundamental de la doctrina de Hobbes sin embargo se mantiene, ya que solamente resulta decisivo para la fundación del estado el segundo pacto, mediante el cual la multitud se unifica en un cuerpo político que actúa como si fuera una sola persona.[30] Dicho resultado se obtiene al atribuirle a la sociedad una sola voluntad, y las voluntades de los individuos no pueden ser unidas sino cuando cada cual subordina la propia voluntad a la voluntad de un hombre o de un consejo, de manera que cualquier decisión que este último tome en aras de la seguridad común y de los medios para alcanzarla deba considerarse como voluntad de todos y cada uno (II, 6, 5).

El poder político no es por lo tanto un dato originario de la sociedad, no es una relación natural, relativa a la esencia humana y apoyada en la razón, sino que es un elemento artificial y ajeno a las determinaciones originarias de la naturaleza humana. No puede deducirse del principio de la socialidad, no es un producto suyo y sólo se justifica a partir de otro motivo. En el derecho natural de Pufendorf, el estado y el poder son en efecto el resultado del deseo de autoconservación, o sea del miedo, que debe figurar como un principio capital junto a la socialidad. La ley natural a partir de la cual se constituye la república debe entonces rezar: "Que cada cual se provea de remedios contra los males con los que el hombre amenaza al hombre" (II, 5, 7). El sistema del derecho natural queda así desdoblado: dos son en realidad los

[30] Mancini (1987), pp. 109-48; Palladini (1990), pp. 34-9.

principios y dos son las fundaciones de la sociedad y del derecho. La socialidad permite deducir todas las instituciones fundamentales del derecho y prefigura la comunidad del derecho, pero es totalmente ineficaz. El miedo posibilita en cambio fundamentar el poder soberano del estado que constituye la única forma verdadera de sociedad humana dotada de un derecho efectivamente vigente. La posibilidad de crear la comunidad política expresada en la socialidad originaria se basa pues, paradójicamente, en la intervención de la soberanía y en los pactos de donde surge. Dado que el mismo resultado también es válido para el derecho, se hace inevitable concluir que la sociedad y el derecho existen solamente en el estado y bajo la égida del poder.

Al duplicar los principios, Pufendorf describe de hecho una doble fundación del derecho y de la sociedad: en la condición natural y después de la fundación del estado. La necesidad de esa duplicación se halla en el carácter paradójico de la soberanía, ya señalado por Bodin. Si el poder político que se hace coincidir con la voluntad del soberano se presenta como la única fuente de todo derecho, por el lazo de autorización que vincula la voluntad de los súbditos con la del soberano, será justo todo aquello y solamente aquello que el soberano decida. Por consiguiente, el derecho no puede tener ninguna existencia autónoma del poder, ni puede existir ningún derecho independiente del estado. Lo que significa que la soberanía, destinada a proteger el derecho, efectivamente vuelve imposible cualquier forma de justicia anterior, independiente o superior al estado. Ya que sólo es justo el comportamiento que obtiene la sanción política, le corresponde al estado el monopolio del derecho, y este último sólo puede subsistir ligándose a la fuerza política.

Hobbes había aceptado esta aserción con todo su alcance y había concluido que en la condición de naturaleza no existe ningún derecho, si con ello se entiende un ordenamiento superior a la voluntad individual, y que por lo tanto el soberano, que es la condición del orden jurídico, no puede estar sujeto a ninguna prescripción anterior a su arbitrio. Pufendorf, que no comparte tales conclusiones radicales, concibe alguna forma de existencia del derecho y de la sociedad antes del estado, aunque sigue existiendo la condición de que incluso esos principios sólo tienen vigencia mediante la sanción soberana. El hecho de que así el derecho primero se deduzca en la condición de naturaleza y luego se asuma en la sociedad política permite garantizar cierta autonomía a las prescripciones de la justicia, cuyos contenidos están fundados en la coherencia con la ley natural y no en el arbitrio del poder supremo. Del mismo modo actúa también el principio de socialidad, de hecho vuelve posible el mínimo nivel de intercambio entre los hombres que los pone en condiciones de reconocer un orden jurídico común y las obligaciones recíprocas antes de que se constituya la comunidad política mediante un acto político de unificación de las voluntades que, en última instancia, sería la fuente y la legitimación de todo orden.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FUENTES

ALTHUSIUS J. (1603), *Politica methodice digesta*, Cristophorus Corvinus, Herbornae.
ARNISAEUS H. (1606), "Doctrina politica in genuinam methodum, quae est Aristotelis, reducta", en *Opera politica omnia*, Zetznerius, Argentorati, 1648.
—— (1610), *De jure majestatis libri tres*, Johannes Thymius, Francofurti.
—— (1612), *De auctoritate principum in populum semper inviolabili*, Johannes Thymius, Francfort.
BESOLD C. (1614a), *Praecognita prudentiae politicae*, resp. Georgius Christophorus a Schallenberg en Biberstein, en *Collegii politici classis prima*, Cellius, Tubinga.
—— (1614b), *De politica majestate in genere*, resp. Daniel a Wensin, en *Collegii politici classis prima*, Cellius, Tubinga.
—— (1625), *De majestate in genere ejusque juribus specialibus*, Zetznerius, Argentorati.
BÖHMER J. H. (1710), *Introductio in ius publicum universale ex genuinis iuris naturae principiis deductum*, Orphanotrophaeum, Halae Magdeburgicae.
BORNITZ J. (1610), *De majestate politica et summo imperio ejusque functionibus*, Grosius, Lipsiae.
CASMANN O. (1603), *Doctrinae et vitae politicae methodicum ac breve systema*, Palthenius, Francofurti.
CLASEN D. (1671), *Politicae compendium*, Gerlachius et Beckensteinius, Helmstadii, 1675.
CONRING H. (1645), *De majestatis civilis autoritate et officio circa sacra*, Martinus ab Heimburg, Mullerus, Helmaestadii.
—— (1651), *Dissertatio de ratione status*, Henricus Voss, Mullerus, Helmaestadii.
—— (1669), *De majestate ejusque juribus circa sacra et profana*, resp. Sigimundus Johannes Tennemann, Heitmullerus, Helmaestadii.
DANEAU L. (1596), *Politices Christianae libri septem*, Vignon [Genevae].
GREGOIRE P. (1596), *De republica libri sex et viginti [...]*, Palthenius [Francfort], 1597.
HERTIUS J. N. (1689), *Elementa prudentiae civilis*, Knochius Francofurti ad Moenum, 1703.
HOEN PH. VON (1608), *De magistratu, altera civitatis parte*, resp. Eckhardus Eschoven, en *Libri duo disputationum* [Corvinus], Herbornae.
HORN J. F. (1672), *Politicorum pars architectonica. De civitate*, Seylerus, Francfort.
HUBER U. (1672), *De jure civitatis libri tres. Novam juris publici universalii disciplinam continentes [...]*, III ed., Strickius, Franequerae, 1698.
KECKERMANN B. (1608), *Systema disciplinae politicae*, Antonius, Hanoviae.
KIRCHNER H. (1608), *Respublica*, Hutwelckerius, Marpurgi.
LIPSIUS J. (1589), *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex*, Raphelengius, Lugduni Batavorum, 1590.
MATTHIAE CH. (1611a), *De republica*, resp. Christophorus Muckhius, en *Collegium politicum iuxta methodum logicam conscriptum*, Chemlinus, Giessae.
—— (1611b), *De maiestate et potestate imperatoris*, resp. Daniel Meisnerus, en *Collegium politicum secundum iuxta methodum logicam conscriptum*, Chemlinus, Giessae.
PUFENDORF S. (1672), *De jure naturae et gentium libri octo*, Junghans, Londini Scanorum; trad. it. parcial (junto a partes del *De officio* y de otros escritos) en Id., *Principios de derecho natural*, edición de Norberto Bobbio, Turín, 1943, y en A. Schino, *Pufendorf*, Laterza, Bari, 1995.
—— (1673), *De officio hominis et civis libri II*, Hayes, Cantabrigiae, 1682, reimpresión Oxford University Press, Nueva York, 1927.
TIMPLER K. (1611), *Philosophiae practicae pars tertia*, Antonius, Hanoviae.

LITERATURA CRÍTICA

BEHME TH. (1995), *Samuel von Pufendorf: Naturrecht und Staat*, Wallstein, Gotinga.
DENZER H. (1972), *Moralphilosophie und Naturrecht bei Samuel Pufendorf*, Beck, Munich.
DREITZEL H. (1970); *Protestantischer Aristotelismus und absoluter Staat. Die "Politica" des Henning Arnisaeus (ca. 1575-1636)*, Franz Steiner, Wiesbaden.
—— (1991), *Monarchiebegriffe in der Fürstengesellschaft*, Böhlau, Colonia.
DUSO G. (1996), "Sulla genesi del moderno concetto di società: la 'consociatio' in Althusius e la 'socialitas' in Pufendorf", en *Filosofia politica*, 10, pp. 5-31.
FIORILLO V. (1992), *Tra egoismo e socialità. Il giusnaturalismo di Samuel Pufendorf*, Jovene, Nápoles.
—— (editor) (1996), *Samuel Pufendorf, filosofo del diritto e della politica. Atti del Convegno internazionale (Milán, 11 y 12 de noviembre de 1994)*, La città del sole, Nápoles.
GOYARD-FABRE S. (1994), *Pufendorf et le droit naturel*, PUF, París.
MAIER H. (1985), "Die Lehre der Politik an den älteren deutschen Universitäten", en *Politische Wissenschaft in Deutschland*, Beck, Munich, pp. 31-67 (1ª ed. 1962).
MANCINI O. (1987), "Diritto naturale e potere civile in Samuel Pufendorf", en G. Duso (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 109-48.
PALLADINI F. (1990), *Samuel Pufendorf discepolo di Hobbes*, Il Mulino, Bologna.
PALLADINI F., HARTUNG G. (eds.) (1996), *Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Werk und Einfluß eines deutschen Bürgers nach 300 Jahren (1694-1994)*, Akademie Verlag, Berlín.
RÖD W. (1970), *Geometrischer Geist und Naturrecht*, Beck, Munich.
SCATTOLA M. (1994), *La nascita delle scienze dello stato. August Ludwig Schlözer (1735-1809) e le discipline politiche del Settecento tedesco*, Angeli, Milán.
—— (1995), "Geschichte der politischen Bibliographie als Geschichte der politischen Theorie", en *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 20, pp. 1-37.
—— (1996), "Il concetto di tirannide nel pensiero politico della prima età moderna", en *Filosofia politica*, 10, pp. 391-420.
STOLLEIS M. (editor) (1987), *Staatsdenker in 17. und 18. Jahrhundert. Reichspublizistik, Politik, Naturrecht*, 2ª ed., Metzner, Francfort.
—— (1988), *Geschichte des "offentlichen" Rechts in Deutschland. Erster Band: Reichspublizistik und Policeywissenschaft (1600-1800)*, Beck, Munich.
WEBER W. (1992), *Prudentia gubernatoria. Studien zur Herrschaftslehre in der deutschen politischen Wissenschaft des 17. Jahrhunderts*, Niemeyer, Tubinga.
WELZEL H. (1993), *La dottrina iusnaturalistica di Samuel Pufendorf*, edición de V. Fiorillo, Giappichelli, Turín (ed. alemana Berlín, 1958).

# SEGUNDA PARTE. DEL PODER NATURAL AL PODER CIVIL: LA ÉPOCA DEL CONTRATO SOCIAL

A mediados del siglo XVII se produce una transformación radical en el modo de pensar la sociedad, la vida en común de los hombres pareciera privada de orden y dominada por el caos y el conflicto. Tampoco la filosofía en su dimensión ético-política se muestra ya en condiciones de constituir una guía adecuada, estando apoyada en los pilares de la experiencia por un lado y de la virtud, particularmente la prudencia, por el otro. Parece necesaria una nueva forma de saber que construya la sociedad a partir de una racionalidad que supere las opiniones diferentes sobre la justicia y que deba ser aceptada por todos; en el ámbito ético, aún es preciso desarrollar una ciencia que adquiera los rasgos de certeza que tiene la geometría. Se inaugura así con Hobbes una nueva ciencia, cuyo centro es la tarea de deducir una forma política que garantice la paz y el orden en la vida social. Es la época del iusnaturalismo moderno, que va desde mediados del siglo XVII hasta el periodo de la Revolución francesa. En ese contexto surge la *política* en el sentido específicamente moderno de teoría del poder y se forman los principales conceptos políticos que llegan hasta nuestra contemporaneidad.

El primer elemento del nuevo modo de pensar está constituido por la noción, que se volverá una referencia común, del *estado de naturaleza*, que no cumple tanto la función de describir la verdadera naturaleza del hombre, sino más bien la de anular la experiencia histórica, que nos muestra guerras y conflictos, así como la tradición del pensamiento filosófico que no ha llegado a verdades indudables. De hecho indica lo que sería la condición del hombre *fuera de la sociedad civil*, una condición que se considera de una manera más o menos pesimista, pero siempre de tal modo que la razón se vea obligada a salir del estado de naturaleza dando lugar a la sociedad. Si el problema consiste en salir del estado de naturaleza para ingresar en la situación mejor y más racional constituida por la sociedad y por el poder que la hace posible, ese pasaje lógico no es posible si no se introduce la noción de conflicto, ya sea la guerra de todos contra todos de Hobbes o el conflicto posible que se suscita por la falta de autoridad y de un único juez, como ocurre en Locke y en Pufendorf. La ciencia que así se desarrolla, como lo admite Hobbes, tiene un carácter genético, es decir que se trata de una *reconstrucción genética* del objeto, la sociedad civil con el poder que la configura. Todos los elementos de la construcción están ligados entre sí, tanto la imagen de los individuos y sus derechos, de donde parte la construcción, como su resultado, que es el poder o la soberanía en sentido moderno.

En forma más o menos acentuada, el estado de naturaleza se caracteriza por el individualismo, lo cual es una necesidad si se pretenden abolir los diversos tipos de sociedades caóticas que la experiencia nos ofrece para dar lugar a una forma racional y ordenada. Se presenta entonces un mundo de individuos dotados de iguales

derechos; el *individuo* desempeñará por primera vez un papel determinante, fundamental para el concepto de sociedad. Si en efecto va a caer la idea de un *cosmos* con su orden y su realidad objetiva (donde por cierto se dan también fenómenos negativos, como el mal, la tiranía, la guerra), en el que los hombres se encuentran insertos de maneras diversas, y en la nueva construcción teórica se presupone solamente un mundo de individuos iguales, lo que se vuelve fundamental para la constitución del cuerpo político es la voluntad de los sujetos. El escenario de dicha construcción es el contrato social en el que los individuos expresan su voluntad racional de acuerdo para dar lugar a una forma de sociedad que evite el conflicto. Lo cual es posible si se aúnan las fuerzas de todos creando un cuerpo político común, dotado de una fuerza mucho mayor que la de los individuos. Un juez único sobre lo que debe hacerse para la utilidad de todos y una fuerza común, que impida todos los abusos que los individuos puedan hacerse recíprocamente para su propia ventaja personal, son considerados necesarios para vivir en paz.

El contrato social constituirá así algo radicalmente nuevo. En la tradición anterior la figura del contrato subrayaba la subjetividad política de los contrayentes que a menudo eran realidades asociativas. Entonces las asociaciones existían *antes* y *después* del contrato y podían expresarse como tales; si había una transferencia de la *potestas* y de su uso, y también cuando se producía algo nuevo mediante la unificación de realidades existentes, estas últimas persistían, no eran suprimidas. En cambio el contrato hace surgir algo radicalmente nuevo en esa escena: primero sólo tenemos individuos, luego un ser colectivo, un cuerpo político, una persona única que todos han deseado con el contrato y a la cual por lo tanto todos deben estar sometidos. No se asiste pues a la *transferencia* de un poder que ya existe, que está en las cosas, sino a la *creación del poder civil*; y no hay poderes diferentes en un marco de diferencias jerárquicamente ordenadas, sino una *summa potestas* que al mismo tiempo es la única *potestas*. De ahora en más el pueblo ya no coincidirá con una realidad *constituida* por fracciones y formas asociativas, sino que designará la totalidad de los individuos iguales; el problema fundamental ya no lo constituirán las *formas de gobierno*, sino el poder del pueblo, su soberanía, la expresión de su voluntad.[1]

Dicho poder no se opone a los derechos de los individuos, sino que por el contrario surge a partir de ellos. Justamente porque los individuos son iguales no es aceptable la idea de Aristóteles, aunque también de una larga tradición que llega hasta el siglo XVII, de que alguien gobierne a otros hombres; el poder que se constituye con el contrato no coincide con el gobierno de nadie, sino que es poder de todo el cuerpo político que tiene la igualdad como fundamento y como fin. El concepto de libertad entendido como ausencia de obstáculos y como dependencia de cada uno de su propia voluntad no resulta negado, sino realizado por el concepto de poder.

[1] En cuanto a estas diferencias radicales corre el riesgo de resultar más bien desconcertante una historia del concepto de contrato que partiera de la antigüedad o de las formas medievales de contrato, en la medida en que implicaría líneas de continuidad como las que por ejemplo se expresan en las figuras del contrato de unión o el contrato de sumisión, que impedirían captar la lógica que enlaza los conceptos en la escena del contrato social moderno (al respecto, hemos tomado en cuenta Duso, 1987).

Efectivamente sólo éste puede volver libres a los hombres de las recíprocas tentativas de sometimiento y puede sustituir la idea de hombres que conducen y gobiernan a otros hombres por la de un espacio garantizado y defendido donde cada uno busca libremente lo que considera su bien, con el único límite de no lesionar el mismo derecho de los demás.[2]

Entre poder natural y poder civil o político hay entonces un salto, que después de Hobbes se intentará subsanar cada vez más por parte de aquellos que, como Pufendorf y Locke, suponen en el estado de naturaleza elementos que la sociedad debe realizar y garantizar, pero que sólo será superado por Spinoza cuyo abordaje de los temas políticos, aunque retoma elementos propios del iusnaturalismo, se ubica sin embargo en un plano filosófico que supera la disposición teórico-constructiva de las primeras doctrinas modernas del derecho natural. El poder que se constituyó con el contrato hace posible la vida ordenada y pacífica de la sociedad precisamente porque se ubica en un plano superior y distinto con respecto a lo natural, tanto en lo que concierne a la cantidad (cada poder individual, por más grande que sea, resultará bastante pequeño en relación con el poder común), como en lo que concierne a la calidad, pues en efecto no se trata de la fuerza de la que cada uno está dotado, sino de una fuerza fundada en la voluntad y la racionalidad de todos. De modo que ese poder tiende, por su propia esencia, a ser *irresistible.* Lo que Hobbes afirma con determinación, luego también Rousseau y, en un contexto diferente, Kant; pero aun aquellos que desearán mantener abierta la posibilidad de la oposición al poder civil no podrán dejar de hallarse en una situación lógicamente difícil, debida justamente al intento de individualizar al pueblo como sujeto concreto, y como tal capaz de acciones, sin ninguna necesidad de mediación. El motivo de la irresistibilidad del poder es expresado con claridad por Rousseau, quien afirma la necesidad de la sumisión al cuerpo colectivo porque de otro modo, si alguien no se alienara totalmente, podría conservar fuerzas y derechos para someter a los demás contra los principios de igualdad y libertad. No es casual que justamente con el iusnaturalismo moderno se asista a la decadencia sustancial de la secular doctrina, ligada al concepto de tiranía, del *derecho de resistencia.* Los intentos de pensar la oposición frente al poder civil (pensemos en el caso de Locke y más tarde en el de Fichte) en todo caso no pueden ponerse en relación con la tradición del derecho de resistencia que implica, hasta los antiabsolutistas, una pluralidad de sujetos políticos.

El cáracter de absoluto que va a definir el concepto de soberanía está pues basado en los derechos de los individuos y vinculado con su realización como tales. La función del derecho natural es constituir una fundamentación y una justificación del deber de obedecer al poder, no entendido como una fuerza fácticamente existente, sino como una fuerza *legítima,* según lo precisará unos siglos después, con la decadencia del proceso que se había iniciado en el siglo XVII, Max Weber. Ese aspecto de la legitimación caracteriza la nueva ciencia del derecho natural, que es una

[2] Sobre el vínculo entre libertad y soberanía, cfr. Biral (1978a) y Biral (1991).

ciencia de la génesis y la racionalidad de la forma política. En la tradición anterior del pensamiento político no era necesario legitimar el hecho de que les tocara gobernar a los más poderosos y prudentes, así como no era necesario justificar la conducción de los miembros del cuerpo por parte de la cabeza. De la eliminación de un mundo de referencia y de la absolutización de la voluntad surge el problema de la legitimación. El primer aspecto de la legitimación consiste en identificar en la base del poder la voluntad de todos los individuos. El segundo aspecto deberá concernir al ejercicio del poder, y dicho aspecto se presenta ya con Hobbes mediante el nuevo concepto de *representación política.*

Una vez constituido el cuerpo político, es decir, la única persona civil, mediante la voluntad de todos los individuos, surge la pregunta acerca de quién expresará la voluntad del sujeto colectivo. Nadie puede hacerlo con base en las propias prerrogativas y cualidades porque todos son iguales, y tampoco pueden hacerlo todos juntos, no sólo porque no es pensable que una infinita multiplicidad de individuos exprese una sola voluntad, sino también porque el contrato se revela como necesario debido al hecho de que las voluntades de los individuos se han supuesto diferentes. Además todas se han convertido en voluntades privadas de súbditos en relación con el poder que se ha constituido, que es colectivo, público, político.

La solución hobbesiana, que condicionará el desarrollo del pensamiento político moderno mucho más de lo que habitualmente se piensa, consiste en que el único modo de expresar la voluntad del cuerpo común es la representativa; es decir a través de uno o de algunos que, en cuanto personas realmente existentes, expresen para todos —y por ende no a causa de su persona natural, sino *representativamente,* dándole cuerpo a la persona pública— la voluntad del sujeto colectivo. En el capítulo XIV del *Leviatán* sale a la luz todo el problema y se manifiesta la fuerza lógica de la solución: hay una sola manera de comprender como unidad a una multitud constituida por una multiplicidad de individuos, que sólo uno sea quien la representa. Es el concepto moderno de representación política que no tiene relación con todo aquello que en el pasado se comprendía bajo la temática de la representación; en este caso no se trata de expresar una voluntad determinada, como por ejemplo la de los estamentos o estados, frente a otra instancia, la del rey, sino que más bien se trata de expresar una voluntad que no existe, *darle forma;* si bien están empíricamente presentes las voluntades privadas de los individuos, no lo está la voluntad única del pueblo y por ello es preciso *representarla.*

Se comprende bien entonces que la acción del representante no procede de mandatos vinculantes o de voluntades ya existentes, sino que proviene *desde lo alto* para todos aquellos que están subordinados a la ley. Sin embargo, aún es preciso considerar el otro aspecto de la cuestión, acerca de si el modo representativo es también el modo legítimo de ejercicio del poder. De hecho la dialéctica de la representación señalada por Hobbes es la del proceso de autorización, vale decir, el proceso de constitución de la autoridad, que consiste en el hecho de que todos se declaran autores de lo que hará la persona designada. Éste es el actor, quien efectúa las acciones públicas, quien expresa la persona pública; sus acciones no son simplemente sus acciones naturales, sino que tienen el significado de acciones públicas de las que son au-

tores todos aquellos que lo han autorizado. Si es cierto que la expresión de la voluntad por parte del representante proviene de lo alto, así también es cierto que su fundamento viene *de abajo* en tanto que reside en la voluntad de todos aquellos que constituyen su autoridad.

El principio representativo se impondrá entre los filósofos que conciben el derecho natural, y hará su aparición también en la vida política a partir de la Revolución francesa. Quien se opone decididamente al principio representativo es Rousseau, según el cual la sumisión al cuerpo político —aunque también es total para él— no debe ser sumisión a *una persona*, la soberanía del pueblo no es alienable ni representable. El pueblo llega así a ser el sujeto perfecto de la política y la voluntad general no está sujeta a ninguna atadura. Pero cuando él debe mostrar cómo actúa ese soberano en el momento culminante, el de la constitución del Estado, debido a las dificultades para pensar las acciones concretas de un sujeto que no está constituido, formado, se ve obligado a recurrir a la figura del gran legislador, que efectúa la obra divina consistente en dar leyes a los hombres.[3]

La figura del legislador no sólo revela la diferencia que existe entre el pueblo como conjunto de todos los individuos y la voluntad general como verdadera voluntad del pueblo, sino que al mismo tiempo será el indicio de la dificultad que es inherente al concepto de pueblo como magnitud constituyente. En efecto, es difícil pensar en la acción constituyente de un sujeto que no está constituido, es decir que no tiene una forma determinada. El legislador no es el soberano representante ni el resultado de un proceso de autorización, sin embargo va a desempeñar una función de mediación, de realización mediante su *persona* de una constitución concreta a partir de la idea.[4] Se manifiesta así también en Rousseau, de manera peculiar, el problema típico del iusnaturalismo, que como dice Hegel consiste en el difícil o imposible paso de muchos a uno. En el momento en que se inicia la construcción de la multiplicidad infinita de los individuos, no se puede pensar sino en la constitución de una unidad que ya no esté vinculada ni dependa de muchos, que se encuentra en otro plano. ¿Cómo puede entonces querer y actuar semejante unidad (el pueblo como unidad de todos los individuos), que no está empíricamente presente, desde el momento en que sólo están empíricamente presentes los múltiples individuos? El problema pues que está en la base no solamente de la representación, sino también de la soberanía moderna, es el de la *unidad política*.

El contrato se describe como un acto único en Hobbes y en Rousseau y no parece productivo al respecto el uso de una terminología que distingue un "contrato de unión", constitutivo de la relación social, y un "contrato de sumisión", porque en ambos autores la posibilidad de la unión está ligada de manera intrínseca a la necesidad de la sumisión al poder común, de cualquier modo que se lo quiera entender.

[3] Rousseau, *Contrato social*, II, 7. Acerca de la figura del legislador, cfr. Biral (1987b).

[4] Recordemos que el término *representante* es vinculado por Hobbes (cap. XVI del *Leviatán*) al de *persona*, que en su etimología latina significa máscara, actor, aquel que precisamente es el representante con relación al autor.

No es el único motivo de la improductividad del uso de la mencionada distinción, también hay que constatar que en la tradición de pensamiento anterior el pacto de sumisión implica obediencia al gobierno de alguien en relación con el cual a menudo existe la posibilidad del control o del juicio, y por lo tanto de la resistencia. En cambio, en el nuevo modo de entender el pacto social la sumisión, incluso en el caso de Hobbes, se determina en relación con aquel que representa el cuerpo político que todos han querido, por lo tanto en el fondo sería una sumisión a la *propia voluntad*. Precisamente tal es el motivo del carácter absoluto de la soberanía moderna: su legitimación reside en la voluntad de todos.

Por cierto, en todos los demás pensadores del iusnaturalismo el contrato se articula en varios actos,[5] pero eso no tiene el significado de la afirmación de varios sujetos políticos que se equilibran entre sí, como sucedía en un pensamiento arraigado en la sociedad estamental (que sin embargo subsiste en diversas zonas de Europa), sino más bien la moderación de la afirmación hobbesiana sobre la irresistibilidad del poder y el planteo del tema del control y la concreta limitación del poder. En Locke, por ejemplo, aparece "la apelación al cielo", y en Pufendorf la temática del *imperium limitatum*. No obstante, el problema no es de fácil solución a causa del hiato que se establece entre el poder del cuerpo común y los ciudadanos individuales y privados, y debido a la misma necesidad racional estipulada como punto de partida de la construcción, es decir, constituir un juez único que exprese la voluntad común sobre todos los individuos.

El producto del contrato social es por lo tanto el poder, la *soberanía* en sentido moderno, entendida no como *potestas* superior, sino como la única. Dado que el verdadero problema de todos los iusnaturalistas es el de la seguridad, la estabilidad. Y en relación a dicho problema surge el nuevo significado de la ciencia política que da lugar a la forma política. Ya en Hobbes serían suficientes las leyes naturales o morales para que se comprendiera que es mejor vivir en paz y por lo tanto ceder los propios derechos poniéndose de acuerdo con los demás. Pero nunca se tiene la certeza sobre lo que harán los otros; y no es racional desarmarse cuando los otros nos atacan, y para Hobbes tampoco es moral. Es preciso entonces ingresar en una condición que nos brinde seguridad, que nos haga prever que los otros y también nosotros nos comportaremos respetando los pactos. Lo cual es posible justamente si se crea una espada, una fuerza inmanente que haga prever el comportamiento ordenado de todos. Desde ese momento se separan la moral, la ley interna y la política o, mejor dicho, el derecho, a partir de lo cual se deducirá una fuerza coercitiva que regulará las relaciones entre los hombres.

[5] Dicha articulación es considerada la norma por Gierke (1880), quien no comprende la lógica unitaria que caracteriza el pacto social de los iusnaturalistas aun cuando se articule en varios actos. Atento a esa lógica está en cambio Kersting (1994a) y (1994b).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque nos remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, indicamos aquí algunos textos que por su relevancia o amplitud de miras deben tenerse presentes acerca del conjunto de los temas abordados en esta sección.


BIRAL A. (1987a), "Hobbes: La società senza governo", en Duso (1987).

—— (1987b), "Rousseau: La società senza sovrano", en Duso (1987).

—— (1991), "Per una storia della sovranità", en *Filosofia Politica*, V, I.

BODEI R. (1991), *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milán.

BROCKER M. (1992), *Arbeit und Eigentum. Der Paradigmweschel in der neuzeitlichen Eigentumstheorie*, Buchgesellschaft, Darmastadt.

BUCLE S. (1962), *Natural Law and the Theory of Property*, Clarendon Press, Oxford.

COLTMAN I. (1962), *Private Men and Public Causes. Philosophy and Politics in English Civil War*, Faber, Londres.

CONOLLY W. E. (1988), *Political Theory and Modernity*, Bloackwell, Oxford.

COSTA P. (1974), *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milán.

CROCKER L. (1963), *Nature and Culture. Ethical Thought in French Enlightment*, Baltimore.

DIAZ F. (1962), *Filosofia e politica nel Settecento francese*, Einaudi, Turín.

DUMONT L. (1977), *Homo aequalis. Genèse et épannuissement de l'ideologie économique*, Gallimard, París.

DUSO G. (1987), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna.

—— (1992), "Fine del governo e nascita del potere", en *Filosofia Politica*, VI, 3.

GIERKE O. VON (1880), *Johannes Althusius und die Eutwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Berlín.

GOUGH J. (1936), *The Social Contract*, Clarendon Press, Oxford.

HERZOG D. (1989), *Happy Slaves. A Critique of Consent Theory*, Chicago University Press, Chicago.

KELLY G. A. (1986), *Mortal Politics in Eighteenth-Century France, University of Waterloo Press*, Waterloo.

KERSTING W. (1994ª), "La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco", en *Filosofia Politica*, VII, 3.

—— (1994b), *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags, Buchgesellschaft*, Darmstadt.

MACPHERSON C. B. (1962), *The Political Theory of Possesive Individualism*, Oxford University Press, Oxford.

MAITLAND F. W. (1875), "An Historical Skecht of Liberty and Equality as Ideals of English Political Philosophy from the Time of Hobbes to the Time of Coleridge", en *Collected Papers of Frederic William Maitland*, I, Cambridge University Press, Cambridge.

MEDICK H. (1973), *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Vanderhoeck, Gotinga.

NONNENMACHER G. (1989), *Die ordnung der Gessellschaft. Mangel und Herrschaft in der politischen Philosophie der Neuzeit*, VCH Ata Humaniora, Weinheim.

POSTIGLIOLA A. (1992), *La città della ragione. Per una storia filosofica del Settecento francese*, Bulzoni, Roma.

RILEY P. (1982), *Will and Political Legitimacy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).

RÖD W. (1970), *Geometrischer Geist und Naturrecht*, Beck, Munich.

# 6. PODER COMÚN Y REPRESENTACIÓN EN THOMAS HOBBES

*Mario Piccinini*

## 6. 1 CUERPOS Y CUERPOS POLÍTICOS

La "narración" de la constitución del *commonwealth* que ofrece Hobbes en el capítulo XIX de los *Elements* suministra la primera exposición de un relieve argumentativo que en las sucesivas obras políticas mantendrá sustancialmente inalterado su propio perfil, a pesar de las aclaraciones incluso bastante significativas de algunos elementos y de la redefinición estructural que se le añadirá en el *Leviatán*. Será pues conveniente considerar dicho relieve en el valor de matriz que adquiere para el conjunto de la reflexión hobbesiana, examinando ante todo sus presupuestos y componentes para concentrar luego la atención en el tema del *common power*, con la convicción de que allí confluyen las razones propiamente teóricas —y no sólo de organización sistemática— de un trabajo de reescritura que llevó a Hobbes a reelaborar en varias ocasiones un esquema cuya configuración fundamental se había establecido desde los inicios de su producción intelectual madura.

La dramatización narrativa sintetiza, recomponiéndolos diacrónicamente, los elementos puestos de manifiesto por el trabajo de descomposición analítica que define la innovación del "método" a partir del cual Hobbes reivindica su papel de fundador de una ciencia civil. Pero también vuelve a delimitar el plano con respecto al cual esos mismos elementos serán definidos —aisladamente presentes en contextos argumentativos diferentes, tanto anteriores como contemporáneos a Hobbes. La narración actúa como construcción demostrativa. En efecto, comprender cuál es el derecho del estado —y por consiguiente cuáles son las obligaciones de los súbditos— significa ejecutar el experimento mental de considerar la *civitas* totalmente disuelta en sus elementos constitutivos: cuál sería la naturaleza humana, qué fuerzas confluyen a favor y cuáles en contra de la constitución de una unidad estable, qué lazos de reciprocidad son capaces de construir los hombres. Un célebre pasaje del prefacio a *De Cive* explícitamente señala el recorrido que Hobbes se prefijó para afrontar el tema de la condición civil: antes que nada se individualiza su materia, luego se pasará a considerar su génesis (*generatio*), sólo al final se llegará a examinar su forma. Toma como ejemplo el reloj cuya comprensión requiere que primero se lo desarme pieza por pieza observando atentamente los engranajes singulares y que sólo después, a partir del modo en que éstos se conectan entre sí, puede evaluarse como mecanismo integrado (*LDC*, pp. 79-80; *EDC*, p. 32; *Bobbio*, pp. 66-7).

Sin embargo es preciso destacar que la construcción política ciertamente es un mecanismo, pero no más allá de que el hombre mismo también lo sería. El mecanicismo no califica por sí solo la forma política. Cuando al hablar de los *Elements* de la unión Hobbes afirma que "es lo que los hombres actualmente llaman un cuerpo político", hace algo mucho más complejo que una mera concesión a una expresión ya

ingresada en el lenguaje común. La opción de Hobbes por el léxico del *body politic* contempla de hecho la imbricación de dos instancias de distinta procedencia. Sobre todo hay una motivación sistemática mediante la cual Hobbes, al definir el cuerpo político como una especie dentro del género de los cuerpos que no admite ninguna subordinación, se dispone a construir su propia filosofía política como articulación de un proyecto sistemático que tiene como eje central la noción de cuerpo y del cual precisamente los *Elements* representan sólo una primera aproximación. En la manera en que el proyecto hobbesiano realiza su propia configuración en los *Elementa Philosophiae* (*De Corpore, De Homine, De Cive*), el tema del cuerpo cumple un papel conectivo primario, determinándose como una constante capaz de superar la oposición naturaleza/artificio reinscribiéndola dentro de sí. George Croom Robertson ya subrayaba la importancia del uso del término *body* en lugar de *nature* en la primera parte del sistema de Hobbes. "El cuerpo —decía— no es para Hobbes el término de una oposición, como la naturaleza está en oposición a la sociedad, sino que es el primer término de una secuencia que a través del hombre lleva a la sociedad o al estado".[1]

Al afirmar como lo hace al comienzo del *Leviatán* que "la vida no es más que un movimiento de miembros cuyo inicio está en alguna parte interna capital" (*L*, p. 81, *Micheli*, p. 5), Hobbes de hecho logra reunir a todos los entes que ingresan en tal definición, aunque sean de diverso rango, ya sean cuerpos animados elementales, hombres o autómatas, es decir, máquinas que se mueven solas. El cuerpo político es incluido en ese orden. Ni hombre ni máquina, es como un hombre porque sus partes corresponden a las del cuerpo humano, pero también es como una máquina porque es un mecanismo creado por el arte del hombre. Un nuevo vocabulario sustituye a las viejas correspondencias (*artificial body, artificial man, artificial soul*), descomponiendo radicalmente su significado y adhiriéndolo a un campo problemático que se muestra radicalmente nuevo, aun si se lo compara con las elaboraciones barrocas de comienzos del siglo XVII.[2] Partícipe de ambos de maneras diferentes, el cuerpo político, el hombre artificial, es por lo tanto un ente en cierto modo independiente para cuya comprensión una aproximación de carácter metafórico resulta un enfoque absolutamente equívoco, dado que en general "si bien los vocablos se denominan metafóricos, no se puede decir lo mismo de los cuerpos y de los movimientos" (*L*, p. 119, *Micheli*, p. 50).

[1] Robertson (1886), p. 45.

[2] Un buen punto de referencia en este sentido lo constituye *A Comparative Discourse of the Bodies Natural and Politique* de Edward Forset (John Bill, Londres, 1606), un texto de apología jacobita donde la imagen analógica del cuerpo político, redefinida desde la perspectiva del soberano-alma, parece presagiar la figura del Estado-máquina.

### 6. 2 EL ESTADO DE NATURALEZA

En su acepción más amplia, para Hobbes la expresión "estado de naturaleza" indica antes que nada la condición definida por la ausencia de obligaciones y de un poder capaz de sancionarlas irresistiblemente. En tal sentido, incluye tanto la situación de aquellos hombres que no están organizados en un cuerpo político cuyo ejemplo serían los nativos del continente americano, como la de aquellos que se encuentran viviendo la descomposición del cuerpo político cuando la lucha de las facciones aún no ha evolucionado hacia la instauración de un nuevo cuerpo político ni de cuerpos políticos contrapuestos, así como finalmente la situación de los cuerpos políticos no subordinados —los estados independientes— en sus relaciones recíprocas y en la libertad igual que se desprende para cada uno de ellos por no reconocer ninguna instancia superior. El estado de naturaleza asume en esa acepción un valor esencialmente descriptivo y comparativo y no puede ser reducido a una mera ficción filosófica, similar a la poética de la edad de oro cuyo contrapunto negativo constituiría.[3] Corresponde en cambio a la condición humana en general en la que se apoyan —y al mismo tiempo de la cual se apartan— las realidades artificiales de las condiciones o sociedades civiles, y que resurge cuando se derrumban los fundamentos de estas últimas.

Sin embargo, más específicamente, en la secuencia argumentativa que conduce de la antropología a la "narración" de la constitución de un *body politic*, la expresión "estado de naturaleza" o expresiones equivalentes como "los hombres considerados en su mera naturaleza" se refieren para Hobbes a la condición de los hombres antes de su sometimiento voluntario a un soberano y por ende en cuanto son igualmente libres. En dicha situación, los hombres cuyas acciones y palabras aún no han sido disciplinadas se muestran conforme a los movimientos que les imprimen el estímulo de la conservación, las pasiones que derivan de su imaginación y los dictámenes de su razón.

El presupuesto y a la vez el problema que impulsa la consideración hobbesiana del estado de naturaleza es por ende la igualdad. Más allá de las disputas entre quienes la niegan y quienes la afirman, es algo que impone su propia evidencia apenas se evalúa "qué poca diferencia existe en la fuerza o en el saber entre hombres en la plenitud de su madurez" (*E*, p. 78, *Pacchi*, p. 110), de modo que ninguno de ellos, ni siquiera el más fuerte, puede suponer razonablemente que su vida esté a salvo en caso de un enfrentamiento con otros. Esa determinación "negativa" —en última instancia, cualquiera puede ser matado por cualquiera— particularmente enfatizada en el *De Cive*, si bien no agota la consideración igualitaria de Hobbes, sin embargo organiza su perspectiva. La igualdad mayor no es la de las fuerzas del cuerpo, sino la de las facultades de la mente, que en los hombres están presentes en la misma medida, a excepción de la ciencia. La prudencia, es decir, la capacidad de previsión en

[3] Es la interpretación que le dará Hume en *A Treatrise of Human Nature* (1739-40), libro III, parte II, luego retomada en las páginas correspondientes de la *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751).

que consiste gran parte de la sabiduría, es una función de la experiencia, y por lo tanto del tiempo, y los hombres que han tenido un análogo curso de vida son en general igualmente sabios. Sin embargo, no lo admiten porque cada uno, que ve de cerca su propio ingenio, no reconoce el ajeno siempre lejano. Dicha sobrevaloración, tan generalizada que constituye una prueba ulterior de la igualdad humana, indica sin embargo cuán difícil es su reconocimiento de parte de los individuos. Lo cual se revela tanto más problemático en la medida en que inviste el conjunto de las disposiciones pasionales humanas, entrelazándose y modificándose con ellas.

Entre la igualdad y su reconocimiento se determina así un amplio espacio conflictivo cuya fenomenología va a inscribir en su interior aquellos mismos términos que deberían delimitarlo. Los hombres son empujados por su propia naturaleza hacia los otros hombres; no solamente las necesidades, sino también las pasiones, los deseos que son accidentes de éstas, la esperanza de satisfacerlos les impiden estructuralmente a los hombres una soledad autosuficiente. Pero esas mismas pasiones —no siempre orientadas en sí y necesariamente hacia la recíproca usurpación, pensemos por ejemplo en la *curiosity* que para Hobbes también está en el origen de la filosofía— que incesantemente conducen a los hombres a encontrarse son las mismas que los impulsan unos contra otros, transformando el encuentro en competencia, en desconfianza, en tentativa de dominación que pasan de las palabras (*glory*) a las acciones. El conflicto genera inseguridad, la inseguridad extiende el conflicto, lo transforma en guerra combativa donde a los motivos iniciales se añade el factor decisivo de la conservación de la vida por el cual la seguridad se conquista a cualquier precio. *Naturalmente* se sale de la presunción de autosuficiencia sólo por la tangente de la guerra; incluso los escasos "moderados" que reconocen la igualdad general deberán ponerse en armas contra quien amenazadoramente no la reconoce, el débil hará frente común con los que son como él en contra de uno más fuerte para agredirlo o defenderse y así sucesivamente. La guerra encuentra sus caminos abiertos en la escasez de lo que todos quieren, en la discrepancia de los deseos, en las ilusiones de cada uno.

La naturaleza no hace aislados a los hombres, los disocia (*dissociate*) (*L*, p. 186, *Micheli*, p. 120). El hombre de Hobbes no es el solitario de Rousseau, como tampoco es el *zoon politikon* de Aristóteles y de las tradiciones aristotélicas, no le es propia ni una vida aislada ni una natural vida en común. Los componentes de la *multitudo* hobbesiana literalmente no tienen ubicación —podría decirse, tomando prestado un término de la *philosophische Anthropologie*, que no tienen *Umwelt*, ambiente. Definidos por el movimiento incesante de sus cuerpos y de su imaginación no pueden ser identificados con la estabilidad que solamente hace posible la simbiosis aristotélica, donde por un lado se es libre o se es esclavo, como en el *oikos*, por el otro se gobierna o se es gobernado, como en la *polis*, y el bien es precisamente lo común. *Servant* y *master*, esclavo y amo, dice Hobbes, se es sólo por consenso de los hombres, nunca por naturaleza (*E*, p. 93, *Pacchi*, p. 138; *EDC*, p. 68, *Bobbio*, p. 119; *L*, p. 211, *Micheli*, p. 148). Ni siquiera la reivindicación de una mayor sabiduría (*wit*) puede dar sustento a dicha pretensión.

Hay una clara solidaridad entre esta refutación y la concepción hobbesiana de la

razón y de la voluntad. Para Aristóteles en efecto lo que le falta al esclavo es la *proairesis*, la capacidad deliberativa; el esclavo no sabe armonizar la razón y las pasiones, lo que en cambio el amo sabe hacer y por ello, como ser libre, participa en la arena política. Pero para Hobbes la razón se determina sólo como racionalidad, es el "cálculo de las consecuencias de los nombres en general sobre los cuales existe un acuerdo para discriminar y expresar nuestros pensamientos" (*L*, p. 111, *Micheli*, p. 41) y de ningún modo pueden introducirse las pasiones armonizándolas con el acto de deliberar. Por el contrario, la razón se pone neutralmente al servicio de las pasiones. "Pues los pensamientos son para los deseos como exploradores y espías que vagan aquí y allá para encontrar el camino hacia las cosas deseadas" (*L*, p. 139, *Micheli*, p. 71) y la deliberación no es más que "la entera suma de los deseos, las aversiones, las esperanzas y los temores" (*L*, p. 127, *Micheli*, p. 58) antes de que se realice un acto determinado. Para Hobbes un "apetito racional" es en sí mismo contradictorio. La capacidad de deliberar como tal es algo que los hombres tienen en común con los animales y con la cual la razón mantiene una posición claramente distante, sin definir en absoluto una condición de superioridad natural entre los hombres.[4] Los hombres de la igualdad hobbesiana no son animales políticos por naturaleza, sin rehuir por eso la compañía de los otros hombres, es decir, sin que sean similares a las bestias ni a los dioses.

## 6. 3 DERECHO DE NATURALEZA Y LEYES NATURALES

El estado de naturaleza es por lo tanto el escenario de la igualdad y de la libertad, una libertad que cada hombre puede usar como quiera a fin de preservar su propia naturaleza. Dicha libertad es un derecho natural (*jus naturale*) porque "no va contra la razón que el hombre haga todo lo que puede para preservar su propio cuerpo y sus propios miembros, tanto de la muerte como del sufrimiento" (*E*, p. 79, *Pacchi*, p. 111). Sin embargo, le corresponde al juicio y a la razón de cada uno evaluar qué conducta debe mantenerse al respecto. Tal derecho-libertad se extiende pues a todo aquello que pueda considerarse útil y necesario para el propio fin natural y, dado que a falta de un juez civil cada cual es juez legítimo de su propio bien, se configura por último como un derecho a toda cosa que un hombre desee, quiera y pueda —incluyendo los cuerpos de los demás hombres— en la medida en que toda cosa puede estar comprendida sin una refutación razonable dentro de lo que es considerado por él como útil y necesario. Por otra parte, ese derecho no supone ninguna obligación ajena y, dado que pertenece a todos y cada uno, la libertad que se define así será la libertad del estado de guerra: lo bueno o lo malo, lo justo y lo injusto existen sólo en función de los contendientes y no se plantea ninguna medida común para la acción de los individuos, puesto que nadie está legitimado para plantearla. El

[4] Cfr. Bertman (1976).

derecho de todos a todo no puede más que invertirse en su opuesto, en una situación que no es mejor "que la que habría si ningún hombre tuviera derecho a nada" (*E*, p. 80, *Pacchi*, p. 113). El derecho natural está así asociado con una vida "solitaria, mísera, desagradable, brutal y breve" (*L*, p. 186, *Micheli*, p. 120), donde son constantes el temor y el peligro de una muerte violenta.

El estado de guerra es entonces la identidad última del estado de naturaleza. La guerra en efecto no es sólo el levantamiento de las armas, el combate efectivo, sino también la clara disposición hacia ello o la falta de una seguridad cierta de lo contrario. La falta de seguridad que implica el estado de naturaleza, el fracaso con que choca toda estrategia emprendida por los individuos para obtenerla no pueden dejar de advertirse, las exigencias de la paz y de la cooperación surgen espontáneamente en las mentes de muchos hombres a medida que la crudeza de su condición se les torna evidente.[5]

Las leyes naturales son pues los preceptos racionales —"los artículos de paz" los llama Hobbes— que la experiencia dramática del estado de naturaleza les prescribe a los hombres; son leyes porque les corresponde una obligación específica de hacer o no hacer, contrariamente al derecho que es en cambio una libertad de hacer o no hacer, y son naturales porque están rigurosamente inscritas en el horizonte de la experiencia humana y estrechamente vinculadas a la exigencia de la conservación y la defensa de la vida. Configuran una estrategia orientada a la paz (*primera ley natural*), en la medida en se puede esperar obtenerla, o a la alianza cuando no se pueda obtener la primera, basada (*segunda ley de la naturaleza*) en una recíproca renuncia al derecho a toda cosa y una recíproca delimitación de la libertad natural mediante reglas de cooperación aceptadas voluntariamente y a cuyo mantenimiento se compromete todo aquel que las haya suscrito. Las cuales consisten precisamente en una transferencia de derechos, es decir, en una limitación del propio derecho natural a favor de otros que a su vez hacen lo mismo; son pues las reglas en base a las que se estipulan los contratos o los pactos a lo que Hobbes añade posteriormente otras reglas (se enuncian diecinueve en el *Leviatán*) que les dan consistencia y duración en un sentido más o menos estricto a tales contratos o pactos, desde la que prescribe su cumplimiento y su respeto (*pacta servanda sunt*) hasta las que atañen a la imparcialidad de los jueces y la necesidad de recurrir a testimonios.

Entre ellas, es oportuno subrayar la que aparece en noveno lugar en el *Leviatán* (*against pride*, contra el orgullo), porque quizá permita precisar su perfil general. La novena ley prescribe en efecto la igualdad: "que cada hombre reconozca a los demás como sus iguales por naturaleza. El quebrantamiento de este precepto es el orgullo" (*L*, p. 211, *Micheli*, p. 149). Pero sólo en parte coincide con un reconocimiento consciente del dato antropológico fundamental. "Si la naturaleza —escribe Hobbes— ha hecho iguales a los hombres, dicha igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales

[5] Cfr. Reale (1991), pp. 87 134.

no entran en condiciones de paz sino cuando se los trata como tales" (*L*, p. 211, *Micheli*, pp. 148-9). Se pone el acento en los procedimientos formales de la conformidad y en la necesaria oportunidad de una aceptación que la sostenga en función de la reciprocidad. Aquello cuya racionalidad es imposible de ignorar aun por parte de quien no reconoce la igualdad es precisamente su aceptación. El criterio es lo útil. Sin embargo, la igualdad y su admisión general no pueden constituir los fundamentos de un orden civil y por ende no pueden ser las bases de lo que Hobbes considera una auténtica filosofía política. Orientadas hacia la preeminencia de los bienes futuros sobre los bienes presentes, prefiguran la disposición normativa que regula la racionalidad de las conductas de los individuos en una situación de seguridad, pero dejan sin resolver la cuestión decisiva de esta última.

Si bien en el *De Cive* y en el *Leviatán* ciertamente prevalece una instancia de sistematización en el tratamiento de las *laws of nature*, en los *Elements* es más explícita la relación con la figura del consenso. La primera ley natural expresa en efecto la necesidad de la paz o en su defecto de las alianzas exactamente en la forma-crisis del acuerdo entre muchas voluntades, la única posible además que permanece en el plano de las personas naturales. Cuando Hobbes insiste en que las leyes naturales sólo obligan *en el fuero interno*, en la interioridad, quiere decir que cualquiera puede transgredirlas o rechazarlas sin temor a ser sancionado en consecuencia por un poder que debe reconocer como irresistible. La guerra no termina y cualquier alianza corre peligro de deshacerse; la sospecha vuelve vanos los pactos y no faltan los motivos razonables de desconfianza en el estado de naturaleza. La moral de las leyes naturales es para tiempos de paz.

De modo que el miedo constituirá el elemento que conduce a los hombres del estado de naturaleza a la condición civil; no es la expectativa del futuro, sino la incumbencia presente de la muerte violenta lo que lo impulsa a decidirse a implicar o incluir su voluntad, no ya como sujeto singular con sus propias connotaciones pasionales y sus poderes naturales, sino como individuo en la voluntad de otro individuo, ya sea un hombre o un consejo, que en virtud de ello es el soberano.[6]

## 6. 4 UNIÓN CIVIL Y CONSTITUCIÓN DEL PODER

El pacto que instaura el cuerpo político es un pacto entre individuos que se obligan recíprocamente en relación con un tercero, atribuyéndole a este último todos sus derechos naturales a excepción de los que conciernen a "la seguridad personal de un hombre por su vida y por los medios para preservar su vida de manera tal que no se le haga insoportable" (*L*, p. 192, *Micheli*, p. 128).[7] En este sentido el pacto hobbe-

[6] Cfr. Strauss (1936). El miedo a la muerte violenta interviene tanto en el cálculo de las estrategias de autoconservación como en las pretensiones de la imaginación.

[7] Richard Tuck en su *Natural Rights Theories. Their Origin and Development* (Cambridge University Press, Cambridge, 1979, pp. 101-18) ha visto en la referencia a la seguridad personal el momento en que Hob

siano no es el pacto con alguien, como por ejemplo el que sella una ciudad con un príncipe, sino un pacto a favor de alguien que a su vez no está obligado en relación con aquellos que lo contraen. Del mismo modo, quienes sellan el pacto no conforman una unidad independientemente de ese alguien a quien instauran así como su soberano. Éste no es un contrayente y en consecuencia no puede ser revocado por no haber respetado sus cláusulas. Los contrayentes por su parte no sustancian una realidad unitaria autónoma del mismo soberano, capaz de oponérsele o de sobrevivirle, si acaso éste desaparece sin transmisión legítima. El pacto hobbesiano va mucho más allá de la generalización del pacto señorial construido sobre la relación protección/obediencia; claro que la seguridad está en el centro de la construcción política determinada por el pacto, pero no la garantiza la fuerza natural del señor, sino la que le ha sido atribuida por los individuos. La determinación señorial del soberano permanece —está fuera de la dimensión obligatoria del pacto y por ende es el único dentro del cuerpo político en una condición natural, aun cuando sea de un tipo sumamente particular— pero es íntegramente redefinida y no alcanza a agotar su perfil. Dicha formulación es fruto de un complejo proceso de elaboración que tiene sus etapas en las tres principales obras políticas hobbesianas y cuyo núcleo consiste, como hemos señalado, en el intento progresivo de precisar el significado de la expresión "poder común".

Una primera acepción de poder común lo define como un poder sobre todos, en un movimiento que enfatiza la disuasión con relación a los súbditos y la exclusividad que diferencia a la disponibilidad soberana de la fuerza. En la redacción latina del *De Cive*, poder (*power*) se expresa con el término de *potestas*. Esa disponibilidad de fuerza se entiende sin embargo como trasposición y concentración de las fuerzas en una única fuerza, exactamente en el mismo sentido en que las voluntades de muchos hombres se incluyen en la voluntad de un solo hombre o de un consejo. El poder común debe entenderse pues en una segunda acepción como el poder de todos aquellos que constituyen el cuerpo político. El *De Cive* latino traduce esta acepción de poder como *potentia*. Aunar estas dos determinaciones se vuelve así el problema de la construcción teórica hobbesiana, que resuena continuamente en la distinción entre *commonwealths* y dominios paternales y despóticos, entre ciudades políticas y ciudades naturales, y por último entre *commonwealths* por institución y *commonwealths* por adquisición.

Uno de los elementos que estructuran la narración hobbesiana del cuerpo político es el tema de la transferencia: transferencia de los derechos y transferencia de las fuerzas. En los *Elements* y en el *De Cive* el esquema es sustancialmente idéntico en ambos casos; si transferir los propios derechos no puede significar más que despojarse de ellos o reducirlos, la transferencia de las fuerzas (*strenghts and power*), dado que naturalmente no hay transferencia de poder de un hombre a otro, sólo puede significar la renuncia al propio poder de resistencia. Hobbes es muy preciso al definir el modo privativo en que la soberanía se constituye; la sumisión es la única "trans-

bes empieza a diferenciar su postura de la del llamado *Tew Circle* en el cual era muy fuerte la influencia de Selden.

ferencia" posible de la propia fuerza por parte de cada uno, pero no puede entenderse como el contenido de una promesa o una declaración de valor simbólico, debe ser un acto y por lo tanto, dentro del horizonte de una naturaleza definida de manera materialista, sólo puede ser el acontecimiento negativo de una dimisión. El derecho a mandar de quien tiene el poder equivale a la renuncia simultánea de parte de todos los demás a ese derecho a resistírsele en que se compendian todos los derechos de la condición natural, haciendo la excepción del derecho a la vida. Pero en ese terreno la distinción entre lo que es propio de la constitución del pacto y lo que en cambio corresponde a un resultado adquirido, todavía signado de manera naturalista, irremediablemente se desvanece. La sumisión, que de todos modos para Hobbes es voluntaria, ante un vencedor que amenaza nuestras vidas no parece conformar una alteridad tan fuerte como para legitimar la insistencia hobbesiana en una distinción que en el rasgo común de la mera renuncia pareciera perder su nitidez.

### 6. 5 LA REPRESENTACIÓN

El léxico de la representación irrumpe en el capítulo XVI del *Leviatán*, exactamente al final de la primera parte dedicada al hombre en una disposición arquitectónica decididamente innovadora. Mientras que en el *De Cive* la sección sobre el estado de naturaleza concluía con el tratamiento de las leyes naturales y la sección sobre la condición civil se iniciaba con el pacto de unión y la distinción entre ciudad política y ciudad natural, en 1651 será el capítulo XVI (*Of persons, authors and things personated*) el que va a cumplir el papel de enlace entre las partes y los argumentos correspondientes. Aunque se refiere a la primera parte de la obra por su carácter de teoría general de las relaciones de personalidad —la noción de persona siempre está vinculada a un reconocimiento y por lo tanto implica una relación— suministra sin embargo el léxico en que se expresará el tratamiento de los cuerpos políticos por institución. Hallaremos una prueba de ello en la definición que brinda el comienzo del capítulo XVIII: "Un *commonwealth* ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un determinado hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos, es decir, de ser su representante" (*L*, p. 228, *Micheli*, p. 169). Por lo tanto, el término clave con que Hobbes define al soberano por institución es el *representante*. No es casual que en la consideración del soberano por adquisición ya no aparezca dicha atribución en forma directa, aun cuando se siga planteando en verdad el esquema subyacente de autor/actor. ¿Y qué significa ser el representante?

El punto de partida es la definición de *persona*, entendida como aquello a lo que referimos determinadas palabras y acciones. Quien actúa en nombre propio se define en efecto como persona natural, mientras que sería persona ficticia (*feigned*) o artificial aquel que actúa, como lo expresa la versión latina del *Leviatán*, *nomine alieno* o, como aclara más detalladamente la versión inglesa, aquel cuyas palabras y ac-

ciones se considera que representan las palabras y las acciones de otro. Por lo tanto la distinción entre natural y artificial referida al tema de la personalidad no tiene nada de "sustancialista". Hobbes nos remite al respecto al *acting* de la ficción escénica y de la simulación retórica, introduciéndonos en una dimensión donde son decisivas la referencia y la asignabilidad de una concatenación de palabras y acciones, cuya realidad sigue estando estrechamente ligada a la eficacia concreta de una atribución y de una creencia. La producción de una persona artificial para Hobbes está pues estrechamente vinculada con la dualidad de la relación y con el reconocimiento de esta última.

"Las palabras y las acciones de algunas personas artificiales son reconocidas como propias (*owned*) por aquellos a los que representan" (*L*, p. 218, *Micheli*, p. 156). En ese contexto adquiere la máxima importancia el término *owned*. A través de él Hobbes nos remite a una dimensión indiscutiblemente propietaria: el *author* es en relación con las palabras y las acciones lo que el *owner* (el *dominus*, quien tiene el *dominium*) es en relación con los bienes y las propiedades, las detenta, las reconoce como propias. Son suyas las palabras y las acciones del actor, quien habla y actúa en base a una autorización. Hobbes nos está señalando una relación de derecho y en base a un derecho serán "poseídas" las palabras y las acciones que también se autorizan en base a un derecho.

Por lo tanto, las palabras y acciones del representante son de quien es representado, aun cuando el representante, al hablar y actuar, compromete al representado dentro de los límites de la autorización que ha recibido de éste. Lejos de ser alienadas en favor del representante o de ser transferidas a él, las palabras y las acciones siguen indefectiblemente perteneciendo al autor, aun si ello no priva en absoluto al actor de su propia libertad, sino que por el contrario la constituye. Dentro de los límites de lo autorizado, el representante de hecho es plenamente libre. Lo que se determina así es por ende una situación de doble vínculo. Y en dicha conexión argumentativa encuentra su definición la cuestión de lo que significa representar no a un individuo singular, sino a una pluralidad de individuos, a una multitud.

Consideremos a una persona artificial que efectúa las acciones y las palabras de una pluralidad de individuos. Está claro que la unión de aquellos a quienes les pertenecen no precede a que sean representados. ¿Cómo es posible? ¿Cómo podrían ser reducidas a una las voluntades de muchos? *Naturalmente* no existe algo como la expresión y la acción de una pluralidad, porque no existe ninguna persona natural a la que le puedan ser atribuidas. La unión de una pluralidad de individuos no puede pues producirse más que en la representación, es decir, en el actor. Por lo tanto, la unidad de una multitud es lo mismo que la unidad de aquel individuo o asamblea que la representa en cuanto persona artificial por haber recibido el consenso o, mejor dicho, la autorización de cada uno y de todos aquellos que así se han hecho autores de su expresión y de su acción. En efecto, "es la unidad del representante, no la del representado, la que hace una a la persona" (*L*, p. 220, *Micheli*, p. 159). No hay personalidad si no es constituida en y por el representante; si se me permite la expresión, nos hallamos frente a un caso de producción de personas artificiales por medio de personas artificiales. La relación está completamente interiorizada y de

ese modo también lo está su reconocimiento. Los autores "poseen" igualmente las palabras y las acciones del representante, pero algo radicalmente nuevo ha sucedido. La distinción subsiguiente concierne a representantes que han recibido una autoridad limitada por restricciones y representantes que han recibido una autorización libre de restricciones.

El esquema de la relación autor/actor, tomado en el punto en que se representa a una multitud sin restricciones, sirve así para redefinir el pasaje en que se genera un *commonwealth*. Hobbes insiste en la irreductibilidad de lo que se produce en el pacto recíproco al designar a un hombre o a una asamblea como representante; según sus propias palabras, estamos más allá de la concordia y el consentimiento común. El nacimiento del poder común y la definición de una voluntad única son ahora un mismo acto de autorización de una persona artificial, cuyos actos se reconocen como actos de cada uno y cuya voluntad y juicio se reconocen como voluntad y juicio de cada uno conforme a un dispositivo que por su lógica interna no es reversible ni condicionable. Quien resulta autorizado no es de ninguna manera el contrayente de un contrato y por lo tanto de una obligación; nos hallamos de hecho frente a un pacto de todos con todos, como si cada uno declarase a los demás que autoriza en todas sus acciones —con la única cláusula restrictiva de la salvaguarda de la vida— a un hombre o a una asamblea para gobernarlo, cediéndole (*give up*) ese derecho. Tal hombre o asamblea es el soberano.

El pacto de unión se determina en ese sentido como pacto de representación. Con respecto al texto de *De Cive*, se produce un desplazamiento de la dimisión de las fuerzas, que se expresa en el abandono del derecho de resistencia, a la autorización del representante que se expresa en la cesión en su favor del derecho de cada uno a gobernar por sí mismo sus palabras y sus acciones. Como escribió acertadamente Jaume, "en un caso se resigna la propia voluntad para ceder el derecho a usar las propias fuerzas, en el otro se busca la Autoridad del representante".[8] No se renuncia a las propias fuerzas, sino que se decide ubicarlas siguiendo una sola trayectoria, animadas por una voluntad única y común. La autorización manifiesta un signo contrario con respecto a la dimisión.

### 6. 6 EL TRABAJO DE LA REPRESENTACIÓN Y LA GÉNESIS DE LA OPINIÓN PÚBLICA

Sin embargo, sería restrictivo considerar que la experiencia de la *authority* hobbesiana quede concluida así y que el paso del esquema de la dimisión al de la autorización sólo es un modo diferente en que Hobbes logra definir la génesis de la forma política. La adquisición de la determinación representativa abre de hecho nuevas perspectivas sobre el conjunto de la reflexión hobbesiana. Por ejemplo, soluciona definitivamente la querella sobre la ubicación histórica del pacto —sobre el sentido de su an-

[8] L. Jaume, *Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant*, en Zarka (1992), p. 238.

terioridad a la forma política— devolviéndole su propia connotación de dispositivo lógico de legitimación del orden civil cuyo carácter interno de acontecimiento ya no puede deducirse de la secuencia naturalista de las formas cooperativas y adquisitivas.

¿Qué sucede con los *authors* de los que nos hablaba Hobbes en la primera etapa analítica de la indagación sobre la *artificial person* después de que la *authority* ha pasado al representante y en particular al representante soberano del *commonwealth*? Consideremos un pasaje del capítulo XXX del *Leviatán*, entre muchos que apuntan en el mismo sentido. Hobbes está discutiendo la afirmación que adjudica a los soberanos que provean buenas leyes y se pregunta qué sería una buena ley. En ese contexto leemos: "La ley es hecha por el poder soberano y todo aquello que es hecho por ese poder es garantizado y reconocido como propio por todos los súbditos y nadie puede decir que sea injusto lo que todos desean" (*L*, p. 388, *Micheli*, pp. 341-2). El poder del soberano, las acciones que realiza, sus órdenes no sólo son garantizados (*warranted*), sino también poseídos, reconocidos como propios (*owned*) por los súbditos y por lo tanto no es importante que una ley sea buena, sino que sea una ley propiamente dicha —y como se añade luego, necesaria para el bien del pueblo y clara. Las voluntades y las fuerzas que se han dirigido al soberano son "restituidas" por él como voluntad propia y como fuerza propia, es decir, como leyes. Las leyes son "palabras y acciones" de los súbditos mediadas por el soberano. El obrar ordenado (o concedido) por el representante es el mismo obrar de los súbditos transformado en la dimensión común de la representación. Esa transformación es una normativización y no puede ser otra cosa, dado que sin representante no hay una acción común. Allí donde hay una normativización, ha habido una autorización. La originariedad del pacto de representación está precisamente en donde se dan acciones normativas. Los súbditos siguen siendo pues *authors*, su *authority* es la del soberano y la *authority* del soberano es de ellos. Por cierto, en este punto la articulación hobbesiana, lejos de desvanecerse, actúa con toda su fuerza. La excentricidad del representante, su necesaria e irreductible determinación señorial no permiten ninguna simple circularidad y en las intenciones de Hobbes no resulta para nada secundario reafirmar la irresponsabilidad y la incondicionalidad del soberano, su "deber" de no responder a ninguna obligación. Dos elementos ulteriores se ponen de relieve en este punto.

El primero es que el gran Leviatán de Hobbes es un gigantesco dispositivo de *disciplinamiento* que funciona por la vía representativa y cuya vida es un sistema de palabras y acciones reguladas por la mediación del soberano.[9] La insistencia de Hobbes en el disciplinamiento se sitúa sobre todo en esta parte del sistema, lo que nos explica que en él prevalezca una actitud esencialmente inclusiva, a diferencia de lo que hará Locke. El cuerpo político no es simplemente un cuerpo disciplinado, es un cuerpo disciplinante. Allí muestra sus límites el artificialismo, y ni la antigua *analogia corporis* ni la referencia mecánica pueden dar plena razón de ello. Pero justamente allí es donde el proyecto hobbesiano muestra su cifra constitutiva.

[9] Sobre la noción de disciplinamiento es insoslayable referirse a los diversos trabajos de Pierangelo Schiera, en primer lugar al término correspondiente de su *Vocabolario politico* (1980-81, Università di Trento), luego en Schiera (1998).

El segundo elemento está estrechamente ligado al disciplinamiento y se refiere al tema de la opinión. El buen gobierno de las acciones de los hombres, dice Hobbes, consiste en el buen gobierno de sus opiniones. La extrema atención que le presta al saber, a su organización y a su transmisión —y que se pone de manifiesto en las páginas sobre la universidad— es un indicio suficiente de cuán en serio se toma la cuestión. Si las opiniones de los súbditos y la del soberano difieren, se introduce algo extraño que al final pondrá en crisis el reconocimiento como propia por parte de los súbditos de la voluntad del representante. No obstante, una coincidencia meramente formal, y en tal sentido *vacía*, no puede ser la última palabra de Hobbes al respecto, como hemos visto. Por otra parte, es impensable que los hombres no tengan opiniones y que éstas no se traduzcan en acciones tarde o temprano. Deben pues "coincidir" con las opiniones del soberano, pero ¿qué quiere decir eso? Habiendo ya quedado en ridículo una interpretación "absolutista" de Hobbes, ¿deberá proponerse una "totalitaria"? Mediante una analogía con las motivaciones por las cuales es razonable pensar que el soberano hobbesiano sigue las leyes naturales, las mismas que los hombres no pueden seguir en estado de naturaleza a causa de sus pasiones, también es razonable pensar que las opiniones del soberano bien pueden ser las opiniones de sus súbditos, si éstas se han reducido a las necesidades de la paz y el orden civil. No son los contenidos imaginativos de la persona física del representante los que deben constituir las opiniones de los súbditos, y es mucho menos admisible que estos últimos puedan condicionar o limitar al soberano.

Una vez más, en Hobbes se están echando las bases de algo nuevo: la idea de opinión pública como un espacio que en la condición civil discipline las opiniones de los individuos y les proporcione una medida que las haga compatibles dentro de su diversidad, incribiéndolas en su interior con el reconocimiento fundamental de que son ellos mismos, todos y cada uno, la fuente de la autoridad del representante.

## VIDA Y OBRAS

Thomas Hobbes nace en Malmesbury, al sur de Inglaterra, en 1588. Después de realizar estudios humanistas en Oxford entra al servicio de la familia Cavendish, iniciando una relación destinada a prolongarse casi ininterrumpidamente hasta su muerte en 1679. En calidad de preceptor para los Cavendish y para sus vecinos, entre 1610 y 1638 realiza varios viajes a Italia, donde se vincula a los ambientes galileanos y conoce al mismo Galileo, y a Francia, donde es acogido en el *milieu* intelectual que gira en torno al padre Mersenne. En 1640 escribe su primera obra sistemática, los *Elements of Law, Natural and Politic*, cuya circulación manuscrita en ámbitos hostiles al Parlamento, luego de las acusaciones contra Strafford, lo incita a abandonar Inglaterra —"el primero de todos"— y marcharse a París en un exilio voluntario que durará once años. En ese periodo publicará, a pedido de Mersenne, las *Objectiones ad Cartesii Meditationes* (1641) y la versión latina del *De Cive* (1642), que constituye la segunda etapa de un proyecto que sólo culminará más adelante con la publicación del *De Corpore* (1655) y el *De Homine* (1658). En 1646, es llamado para darle lecciones de matemáticas al príncipe heredero en el exilio, el futuro Carlos II, cuyo favor no le evitará la desconfianza de gran parte del partido monárquico exiliado y la sospecha de herejía. La publicación en Inglaterra en 1651 de la edición inglesa del *De Cive* y del *Leviatán* transformará esa desconfianza en una abierta

hostilidad que lo obliga a retornar a su patria a fines del mismo año. Los años sucesivos lo encuentran dedicado a completar su sistema y envuelto en una amplia polémica con el obispo Bramhall suscitada por las reacciones de éste luego de la publicación del escrito *Of Liberty and Necessity* (1654). Tras la restauración de los Estuardo, a pesar de que Carlos II le concediera una pensión, el resurgimiento de la acusación de herejía lo obliga a estudiar la tradición jurídica inglesa en función de su propia defensa. En ese contexto, en 1666 escribe *An Historical Narration Concerning Heresy* y el *Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Law of England.* En 1670, aparece la versión latina del *Leviatán,* que sin embargo sólo en parte parece ser posterior a la versión inglesa de 1651. También a los comienzos de la década de 1670 corresponde la redacción del *Behemoth,* un diálogo sobre la experiencia de las guerras civiles que se publicará póstumamente.

La edición de referencia sigue siendo la de sir W. Molesworth: *The English Works,* 11 vols. y *Opera philosophica quae latine scripsit omnia,* 5 vols., J. Bohn, Londres, 1839-45. Se ha iniciado una edición crítica de las obras hobbesianas en la imprenta de la Clarendon Press de Oxford; hasta ahora están disponibles las dos versiones del *De Cive* (editada por H. Warrender, 1983) y los dos volúmenes de *The Correspondence of Thomas Hobbes* (editados por N. Malcolm, 1994). Se está por realizar una edición completa del *corpus* hobbesiano en traducción francesa en el sello Vrin, París, bajo la dirección de Y.-C. Zarca.

En la redacción de este capítulo se utilizaron las siguientes ediciones de cada obra:

*Human Nature and De Corpore Politico (The Elements of Law, Natural and Politic)*, ed. por J. C. A. Gaskin, Oxford University Press, Oxford, 1994 (citado como *E*).

*De Cive. The Latin Version,* ed. por H. Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983 (citado como *LDC*).

*De Cive. The English Version,* ed. por H. Warrender, Clarendon Press, Oxford, 1983 (citado como *EDC*).

*Leviathan,* ed. por C. B. MacPherson, Pelican Books, Harmondsworth, 1968 (citado como *L*).

Se han usado además las siguientes traducciones italianas:

*Elementi di legge naturale e politica,* edición de A. Pacchi, La Nuova Italia, Florencia, 1968 (citado como *Pacchi*).

*Elementi filosofici sul cittadino,* en Th. Hobbes, *Opere politiche,* edición de N. Bobbio, UTET, Turín, 1959 (citado como *Bobbio*).

*Leviatano,* edición de G. Micheli, La Nuova Italia, Florencia, 1976 (citado como *Micheli*).

En cuanto al texto del *Leviathan* también se tuvo presente la edición francesa a cargo de F. Tricaud, Sirey, París, 1971. En los pasajes citados ocasionalmente las traducciones han sido ligeramente modificadas. [Son numerosas las ediciones en español de las obras de Hobbes, en particular hemos consultado para la traducción la edición del *Leviatán,* trad. de Juan Carlos García Borrón, Bruguera, Madrid, 1984, 2 vols.]

LITERATURA CRÍTICA

BERTMAN M. (1976), *Equality in Hobbes, with Reference to Aristotle,* en *The Review of Politics,* vol. 38.

—— (1991), *Body and Cause in Hobbes,* Logman Academic, Hollowbloom.

BIRAL A. (1987), "Hobbes: la società senza sovrano", en G. Duso (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna,* Il Mulino, Bologna (2ª ed. Angeli, Milán, 1993).

BOBBIO N. (1989), *Thomas Hobbes,* Einaudi, Turín.

GALLI C. (1996), "Ordine e contingenza: linee di lettura del 'Leviatano' ", en AA. VV., *Percorsi della libertà. Scritti in onore di N. Matteucci*, Il Mulino, Bologna.

GAUTHIER D. P. (1969), *The Logic of Leviathan*, Oxford University Press, Oxford.

HAMPTON J. (1986), *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.

JAUME L. (1983), "La théorie de la "Persone fictive" dans le Leviathan de Hobbes", *Revue Française de Science Politique*, vol. 33.

—— (1986), *Hobbes et l'État représentatif moderne*, PUF, París.

LAPIERRE J. W. (1953), *Remarques sur la théorie de la personne publique chez Thomas Hobbes*, en *Annales de la Faculté des Lettres d'Aix*, XXVII.

LUBIENSKI Z. (1932), *Die Grundlagen des ethisch-politischen Systems von Hobbes*, Verlag von Ernst Reinhardt, Munich.

LYON G. (1893), *La philosophie de Hobbes*, Alcan, París.

MACPHERSON C. B. (1962), *The Political Theory of Possesive Individualism*, Clarendon Press, Oxford.

MAGRI T. (1981), *Saggio su Hobbes*, Il Saggiatore, Milán.

PICCININI M. (1998), "Corpo politico, opinione pubblica, società politica. Per una storia dell'idea inglese di costituzione", en A. Romano (editor), *Il modello costituzionale inglese e la sua recezione nell'area mediterranea tra la fine del 700 e la prima metà dell'800*, Giuffrè, Milán.

PITKIN H. (1964), "Hobbes's Concept of Representation I-II", en *American Political Science Review*, vol. 58.

POLIN R. (1953), *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, PUF, París.

REALE M. (1991), *La difficile eguaglianza. Hobbes e gli animali politici*, Editori Riuniti, Roma.

ROBERTSON G. C. (1886), *Hobbes*, Blackwood, Edinburgo.

SCHMITT C. (1938), *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg (trad. esp. *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Haz, Madrid, 1941).

SCHIERA P. (1998), *Specchi della politica. Disciplina, melancolia e società nell'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna.

SKINNER Q. (1990), *Thomas Hobbes on the Proper Signification of Liberty*, en *Royal Historical Society Transactions*, 5ª s., vol. XL.

—— (1996), *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*, Cambridge University Press, Cambridge.

STEPHEN L. (1904), *Hobbes*, Macmillan, Londres.

STRAUSS L. (1936), *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, Clarendon Press, Oxford.

TAYLOR A. E. (1906), *Hobbes*, Constable, Londres.

TÖNNIES F. (1896-1925), *Th. Hobbes. Leben und Lehre*, Fromann, Stuttgart.

TRICAUD F. (1980), "La question de l'egalité dans le Leviathan", *Revue européenne des sciences sociales et Cahiers Pareto*, XVIII, 49.

—— (1988), "Hobbes's Conception of State of Nature from 1640 to 1651: Evolution and Ambiguities", en G. A. J. Rogers, A. Ryan (eds.), *Perspectives on Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford.

TUSSMANN J. (1947), *The Political Theory of Thomas Hobbes* (Doct. Diss.), UCLA, Berkeley.

WARRENDER W. (1957), *The Political Philosophy of Thomas Hobbes. His Theory of Obligation*, Clarendon Press, Oxford.

WATKINS J. W. N. (1965), *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson, Londres.

ZARKA Y.-C. (1987), *La décision métaphysique de Hobbes*, Vrin, París.

—— (1995), *Hobbes et la pensée politique moderne*, PUF, París.

—— (ed.) (1992), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, París.

# 7. POTENCIA Y PODER EN SPINOZA

*Stefano Visentin*

## 7. 1 HOBBES EN HOLANDA

En la carta del 2 de junio a su amigo Jarig Jelles, Spinoza explicita las divergencias entre su filosofía política y la hobbesiana: "la diferencia entre Hobbes y yo [..] consiste en que yo sigo manteniendo íntegro el derecho natural y afirmo que al poder supremo en cualquier ciudad no le corresponde un derecho mayor que la autoridad que éste tiene sobre los mismos súbditos, como siempre ocurre en el estado natural" (*Ep.* 50, p. 239; trad. it. p. 225).

La obra política de Hobbes es el centro de un encendido debate teórico en Holanda durante la segunda mitad del siglo XVII. Si bien las principales universidades del país, en su mayoría cercanas a la facción política calvinista-orangista, producen un número considerable de tesis para rebatir la *doctrina hobbesiana* juzgada como atea e inmoral además de políticamente subversiva,[1] en los ambientes intelectuales cercanos al partido de la *Ware Vrijheid*, antimonárquico y liberal en materia religiosa, el *De Cive* y el *Leviatán*[2] encuentran una acogida muy distinta como lo demuestran la *Epistolica dissertatio*[3] del médico cartesiano Lambert van Velthuysen o los *Politike Discoursen*[4] de Johan De la Court. Estos escritos —junto a otros— adhieren al abordaje de los textos hobbesianos sobre el tema de las pasiones y la exigencia de una construcción científica de la política, aun cuando no capten la relevancia conceptual del principio representativo.[5]

Spinoza también reconoce la novedad del naturalismo antropológico hobbesiano, pero al mismo tiempo señala una eliminación inaceptable en el paso del estado de naturaleza a la sociedad civil a la que contrapone la insuperabilidad de la conexión entre *jus* y *potestas* natural, con base en la cual la relación entre gobernante y súbdito, aunque expresada jurídicamente por la ley, es producida concretamente por las relaciones interindividuales que existen en el estado de naturaleza. Dicha vinculación remite a otro *topos* spinoziano, el binomio *jus-potentia*, que tanto en el *Tratado teológico político* (TTP XVI, p. 193; trad. it. p. 382) como en el *Tratado político* (TP II, par. 4, p. 227; trad. it. p. 16) tiene un papel decisivo para conectar la dimensión ontológica con la teoría política. Por lo tanto, es conveniente comenzar desde allí.

[1] Por ejemplo, Cocquius (1661). Sobre esta obra, cfr. Secretan (1987), en especial pp. 28-32.

[2] Este último se publica incluso en holandés en 1667; el traductor, Abraham van Berkel, es un conocido de Spinoza.

[3] Van Velthuysen (1651).

[4] De la Court (1622). Sobre la obra política de los hermanos De la Court, al igual que sobre la de Van Velthuysen, cfr. Blom (1995).

[5] Cfr. el ensayo de M. Piccinini en este mismo volumen.

## 7. 2 POTENCIA DE DIOS Y POTENCIA DE LOS HOMBRES

El vulgo entiende que la potencia de Dios es la libre voluntad y el derecho de Dios sobre todas las cosas que existen y que por ello, habitualmente, se consideran contingentes [...]. Además, muy frecuentemente comparan la potencia de Dios con la potencia de los reyes. Pero [...] hemos demostrado que Dios actúa con la misma necesidad con que se piensa a sí mismo [...]. Si quisiera pues proseguir ulteriormente esta argumentación, podría mostrar también que la potencia que el vulgo le atribuye a Dios no solamente es humana (lo que demuestra que el vulgo concibe a Dios como un hombre y a semejanza de un hombre), sino que además implica impotencia.[6]

Este pasaje aclara perfectamente la relación que existe entre la configuración antropomórfica de la divinidad y la errónea comprensión de la naturaleza de la *potentia Dei*, que en efecto para la mirada del vulgo —una mirada influida por los discursos de los predicadores para quienes la ignorancia popular y el subsecuente estupor son "el único medio [...] de argumentar y defender su autoridad" (*Ética* I, Ap., p. 81; trad. it. p. 120)— termina siendo una potencia finita, privada de estructura autónoma: la contingencia de las cosas asciende hasta Dios limitando su acción y determinando su esencia.

Contra esa perspectiva Spinoza insiste en el carácter necesario de la causalidad divina que implica la absoluta univocidad de la sustancia,[7] con base en la cual Dios es causa de las cosas en el mismo sentido en que es causa de sí mismo (*Ética* I, 18). La infinita productividad de la sustancia se deduce necesariamente de la naturaleza de Dios (*Ética* I, 16) o, mejor dicho, es esa misma naturaleza (*Ética* I, 34). La serie de los modos finitos en que la sustancia se expresa a sí misma constituye una cadena causal sin principio ni fin (*Ética* I, 28), una multiplicidad innumerable de *res singulares* que manifiestan a la vez el dinamismo y la perfección siempre actual del *Deus sive Natura.* La imposibilidad de concebir la sustancia spinoziana como una suerte de *noumenos* kantiano o de idea platónica[8] justifica la definición de "ontología relacional", es decir, una teoría general de la conexión y la comunicación recíproca entre los modos finitos de la sustancia.[9] De donde resulta una crítica radical a todo finalismo metafísico y a todo antropomorfismo teológico: Dios "no actúa mediante la libertad de la voluntad" (*Ética* I, 32, corolario I, p. 73; trad. it. p. 112) ni crea con miras a un fin, sino solamente por necesidad de su naturaleza, una necesidad que coincide con su libertad, ya que "se llama libre a la cosa que existe sólo en virtud de la necesidad de su naturaleza y que solamente es determinada a actuar por sí misma" (*Ética* I, def. 7, p. 46; trad. it. p. 88).

La *libera necessitas*, lejos de introducir un rasgo determinista, es signo de la potencia divina[10] que se manifiesta a través de infinitas modificaciones. Incluso el

[6] *Ética* II, 3, escolio, p. 87; trad. it. pp. 125-6.
[7] Sobre la univocidad de la sustancia spinoziana, cfr. Deleuze (1969).
[8] Ambas comparaciones son explícitamente refutadas por Balibar (1997), p. 8.
[9] *Ibid.*, p. 7.
[10] Sobre este punto, cfr. Fernandez (1994), p. 75.

hombre, como modo determinado de la sustancia según los atributos del pensamiento y de la extensión, se inserta en esa cadena causal donde se despliega la infinita potencia de Dios y por consiguiente es al mismo tiempo causa (causa en sí, no "causa de algo" en particular)[11] y efecto. Su esencia, como la de cualquier otro ente finito, se expresa por medio de una potencia determinada que tiende a hacerlo perseverar en la existencia mediante la continua redefinición de sus relaciones con el mundo que lo circunda (*Ética* III, 6). Por tal razón, el hombre en la naturaleza no puede concebirse "como un dominio dentro de un dominio" (*Ética* III, Pref., p. 137; trad. it. p. 171), sino que se adhiere íntegramente a los procesos que allí se desarrollan: "no es posible que el hombre no sea parte de la Naturaleza y que no sufra otros cambios salvo aquellos que puedan ser causados mediante su sola naturaleza y de los cuales es causa adecuada" (*Ética* IV, 4, p. 212; trad. it. p. 236).[12] La espontaneidad natural y la determinación esencial del *conatus* humano representan desde "otro" punto de vista la articulación de la sustancia, la tensión y los conflictos que la atraviesan, la sucesión en ella de nacimientos y muertes, agregaciones y disgregaciones de individuos que existen por un tiempo indefinido. Lo finito y lo infinito están así indisolublemente ligados en la esencia humana, como en cualquier otra *res*, estando presente lo primero como límite intrínseco (*quantum in se est*), y lo segundo expresado en la fuerza afirmativa del *conatus* individual, tal como cada modo pone en juego, desde su ángulo particular, la potencia de la naturaleza entera.

En el ser humano el *conatus* se especifica como "deseo" (*cupiditas*) que es "la esencia misma del hombre en cuanto se concibe determinada por cierta afección a hacer algo" (*Ética* III, def. I de los afectos, p. 190; trad. it. p. 218). El horizonte antiteleológico resulta así confirmado: la *cupiditas* no se define por el objeto hacia el cual tiende, sino por la motivación puntual que la produce, que sin embargo no está implicada en la esencia humana, a diferencia de lo que sucede en Dios, sino que proviene del exterior. Así la potencia causal y la disponibilidad del mundo para ser modificado, que constituyen la esencia del hombre en su copertenencia, definen igualmente su libertad que no se resuelve en el libre albedrío, sino que en la medida en que se abre a la indefinición de la existencia y del deseo recupera un valor positivo de la contingencia: no como falta de determinaciones, sino como condición de posibilidad (en tanto que estructuralmente arriesgada)[13] de una transición[14] (*Ética* III, def. II y III de los afectos) hacia un grado más alto de adecuación de la existencia a la propia esencia.

[11] Sobre la naturaleza de "causa en sí" de las *res singulares* insiste Balibar (1997), p. 13.

[12] Igualmente en la carta 32: "Todos los cuerpos están circundados por otros y están unos con otros recíprocamente determinados a existir y a obrar según una cierta manera" (p. 172; trad. it. p. 170).

[13] En tal sentido, hay que distinguir entre el "afecto", término con el cual Spinoza define "las afecciones del Cuerpo, con las cuales la potencia de actuar del mismo Cuerpo aumenta o disminuye, es impulsada u obstaculizada", y la "pasión", que indica el afecto que disminuye nuestra potencia (*Ética* III, def. III, p. 139; trad. it. p. 172).

[14] Sobre el concepto de transición en Spinoza, cfr. Bodei (1991), pp. 315 ss.

A esta altura sale a la luz también el papel fundamental de la facultad imaginativa,[15] que subyace a la producción de las relaciones objetuales necesarias para la especificación de los afectos primarios de la *laetitia* y la *tristitia* en los del *odium* y el *amor* (*Ética* III, 13, escolio). Y es justamente en el espacio trazado por la imaginación donde la potencia deseante se traduce en ejercicio del poder.

### 7. 3 DERECHO NATURAL Y "GÉNESIS" DEL PODER

Dios no ejerce poder alguno sobre el mundo, puesto que no se da la condición necesaria para que se constituya tal relación, es decir, la plena exteriorización de los modos con respecto a la sustancia. Sin embargo, Spinoza afirma varias veces que las cosas "están en" o "dependen del" poder de Dios (*Ética* I, 17, escolio; I, 33, escolio II; I, 35), manifestando que en realidad la dimensión de la *potestas* cumple de todas maneras un papel importante aun en el plano ontológico, en la medida en que es signo de la infinita productividad divina. El poder solamente es perceptible si se asume el punto de vista del universo criatural; desde esa perspectiva, se indica la dependencia de los modos con respecto a la sustancia —una dependencia necesaria, no arbitraria— o bien la dependencia recíproca de cada uno de los modos con respecto a todos los demás dentro de la red de las infinitas conexiones y las relaciones de causa-efecto.

En lo que concierne a los seres humanos, la *potestas* expresa un rasgo peculiar de su esencia, que Spinoza explicita al abordar el tema del derecho natural. Tanto en el *TTP* como en el *TP*, el tratamiento del *jus naturale uniuscuiusque* constituye el fundamento de la teoría política; tal derecho es definido como el conjunto de las reglas a través de las cuales cada individuo es determinado a actuar o a "padecer", o sea recibir afecto del mundo exterior, expresando en el plano existencial el carácter determinado de la potencia humana. Así en el *TTP* Spinoza explica que dado que la naturaleza "tiene pleno derecho a todo lo que está en su poder [*quae potest*: se trata de la potencia, no del poder]" y dado que la potencia de la naturaleza "no es más que la potencia simultánea (*simul*) de todos los individuos, se sigue que [...] el derecho de cada uno se extiende hasta donde se extienda su potencia determinada" (XVI, p. 189; trad. it. p. 377). El derecho natural no preexiste a la acción del individuo como si constituyera su código originario, ni distingue entre acciones "justas" y acciones "injustas" según un canon moral, sino que más bien indica la presencia de algunas regularidades en el comportamiento de los hombres determinadas por la combinación y el desarrollo de los principales afectos; en tal sentido, toda la parte III de la *Ética* constituye un verdadero manual del *jus naturale hominum*.[16] En este marco, no es posible sostener ninguna infinitud potencial de la voluntad y del dere-

[15] Sobre el papel que desempeña la imaginación en la filosofía spinoziana, cfr. Bertrand (1983).
[16] Para un análisis puntual de esa parte decisiva de la obra de Spinoza, cfr. Macherey (1995).

cho humano; en otros términos, el *jus omnium in omnia* teorizado por Hobbes[17] parece inconcebible desde el momento en que cada hombre solamente tiene el derecho a "existir y obrar tal como es determinado naturalmente" (*TTP* XVI, p. 189; trad. it. pp. 377-8).

La definición spinoziana del derecho natural muestra su arraigo en la ontología, en la potencia abarcativa del *Deus sive Natura* que se despliega pluralizándose en las potencias-derechos de sus modos individuales. Además, dado que esa dinámica del ser no instituye ningún proceso temporal ni división lógica alguna, sino que es simultánea (*simul*) al darse de la potencia general de la naturaleza, revela el alcance filosófico del análisis del *jus naturale uniuscuiusque*, que tiende a "desjuridizar" la antropología y la interpretación de la naturaleza, para "naturalizar" el derecho y la política.[18] Explícitamente se afirma también en la *Ética* (II, 49, escolio) que la crítica del paradigma voluntarista tanto antropológico como teológico tiene incidencias en el plano político; un claro síntoma de ello es la variación que sufre el tema de la igualdad natural (*TTP* XVI, p. 189; trad. it. p. 378: "no reconocemos ninguna diferencia entre los hombres y todos los demás individuos de la naturaleza, ni entre los hombres dotados de razón y los otros que ignoran la verdadera razón, ni entre los deficientes, los locos y los sanos. En efecto todo aquello que cada cosa hace siguiendo las leyes de su naturaleza lo hace de pleno derecho"), que antes que en una cualidad peculiar del género humano se funda en la indiferencia de las especificidades individuales frente a la raíz común de los *conatus* en la *potentia Dei*. Por tal razón la igualdad absoluta no está en contradicción con la gran variedad de los *ingenia*[19] que surge del elemento pasional de la naturaleza humana (*Ética* IV, 34, p. 231; trad. it. p. 253: "En tanto que los hombres son atacados por afectos que sean pasiones, pueden ser contrarios entre sí"). En la articulación del deseo humano tienen cabida con idéntica legitimidad aspectos racionales e irracionales, fuerzas que se armonizan e impulsos que entran en conflicto con los de los otros hombres sin ninguna solución de continuidad entre el afecto y la razón,[20] aun cuando "no está en poder (*potestate*) de cada uno vivir siempre conforme a la razón y hallarse siempre en el grado más alto de la libertad humana" (*TP* II, par. 8, p. 279; trad. it. p. 19).

La contraposición entre los diversos derechos individuales contribuye a producir una situación generalizada de inestabilidad y de riesgo que se concreta en el peligro común de caer bajo el derecho ajeno. Efectivamente "cada cual está sujeto al derecho de otro (*alterius esse juris*) mientras permanece en su poder" o mientras subsista una relación de dependencia con respecto a este último de tal modo que "lo haga preferir seguir su voluntad antes que la propia y vivir según su talante antes que según el propio" (*TP* II, par. 9-10, p. 280; trad. it. p. 21). El poder se manifiesta como el posible resultado de la interacción entre las potencias finitas de los hombres en

[17] Por ejemplo, en el *De Cive* parte I, cap. I, par. 10.

[18] Cfr. Giancotti (1990).

[19] Sobre el papel del *ingenium* en la filosofía política spinoziana, cfr. Balibar (1985), p. pp. 39-40.

[20] Sobre la diferencia entre la doctrina spinoziana de los afectos y la hobbesiana se detiene Di Vona (1990), p. 35.

la medida en que el dominio de las pasiones empuja al hombre a desear "que todos los demás vivan de acuerdo a su tendencia natural" (*Ética* III, 31, escolio, p. 164; trad. it. p. 196), homologándose a ella por la persuasión o por la fuerza. En la mayoría de los casos el resultado es una situación de conflictividad tanto interna —la *fluctuatio animi* (*Ética* III, 31, escolio)— como externa, y por consiguiente de relaciones interindividuales dominadas por el miedo y el odio (*Ética* III, 40, escolio). Sin embargo, el poder no agota el marco de las relaciones afectivas entre los hombres desde el momento en que existen otros mecanismos no racionales, como por ejemplo la imitación (*Ética* III, 27), que suscitan la colaboración y la solidaridad, que por lo tanto tampoco son en absoluto estables sino que están estructuralmente expuestas al riesgo de convertirse en conflicto. En ese panorama tan fragmentado y proteiforme, sólo es constante la "insociable socialidad" de la naturaleza humana que instaura entre los individuos una condición de inevitable dependencia recíproca.

## 7. 4 LAZO SOCIAL Y DERECHOS COMUNES

A pesar de la inestabilidad interior y la conflictividad externa, todos los hombres son sin embargo capaces de reconocer, aunque confusamente, que "la sociedad es de gran utilidad e incluso absolutamente necesaria, no solamente en lo que respecta a la defensa de los enemigos, sino también por la unión de múltiples actividades que en ella se instituye" (*TTP* V, p. 73; trad. it. p. 128). En efecto, la tendencia a asociarse con los demás, antes que un dictamen racional, está inscrita en el núcleo del derecho natural pues

dado que [...] en el estado natural cada cual permanece autónomo (*sui juris*) mientras es capaz de preservarse por sí solo de quedar a merced de otros, y dado que uno solo en vano intenta defenderse de todos los demás, se sigue que mientras el derecho natural del hombre es definido por la potencia de cada uno y sigue siendo un derecho del individuo (*uniuscuiusque*), éste se reduce a nada siendo más una opinión que una realidad [...]; y por ello concluimos que el derecho natural, como propio del género humano, no es concebible salvo en el caso en que los hombres tengan derechos comunes.[21]

Spinoza afirma así la inseparable conexión entre derechos individuales y derechos comunes, de modo tal que los primeros adquieren una forma concreta y no meramente imaginaria solamente allí donde coexisten con los segundos, o bien donde está presente un lazo social espontáneo que constituye la condición de posibilidad de la existencia de los individuos. Individualidad y transindividualidad son contemporáneas tanto lógicamente como fenoménicamente, y cualquier intento de pensar a los hombres como entes aislados e independientes es fruto de la mala imaginación

[21] *TP* II, par. 15, p. 281; trad. it. pp. 23-4.

que introduce la separación entre los modos, suprimiendo los nexos causales que los mantienen unidos.

Por tal motivo no es en absoluto necesario postular la intervención de la razón en el nacimiento de la sociedad, que en cambio es coextensiva al universo afectivo de donde surgen los derechos comunes: "ya que los hombres [...] son guiados más por las pasiones (*affectu*) que por la razón, se debe concluir que una masa de gente (*multitudinem*) tiende naturalmente a asociarse [...] no a instancias de la razón, sino por una suerte de afección común" (*TP* VI, par. 1, p. 297; trad. it. pp. 61-2). A su vez, esos derechos expresan una potencia que no pertenece a ningún individuo en particular, sino a la colectividad entera, y que como tal es inconmensurable con las potencias individuales tomadas de una en una. La constitución de un conglomerado político (*imperium*) se produce con el pasaje de una condición asociativa inestable a una en la cual la potencia del derecho común expresa su efectividad mediante la coacción, que se ejerce sobre las pasiones disgregatorias e individualizantes; a esa altura, aunque la colectividad (*multitudo*) siga estando en el origen de la *potentia imperii*, esta última se determina a través de las instituciones, las leyes y la administración pública (cfr. *TP* III, par. 1), generando así una diferenciación de funciones y particularmente la división entre gobernantes y súbditos. De todas maneras, la transformación de la "sociedad natural" en "sociedad política" no introduce ninguna modificación estructural en el derecho de naturaleza (como subraya Spinoza en la carta a Jelles); no sólo es perfectamente natural la existencia de un derecho común a una multiplicidad de individuos, sino que también las relaciones de poder entre quien "por consenso común administra la cosa pública, promulgando, interpretando y derogando leyes" (*TP* II, par. 17, p. 282; trad. it. p. 26), y quienes simplemente obedecen a dichas leyes, no varían con respecto a lo que sucede en el estadio prepolítico.

Incluso el *TTP*, que sin embargo utiliza un léxico fuertemente marcado por la terminología contractualista —mientras que en el *TP* el término *"contractus"* aparece una sola vez y en una posición marginal (cfr. *TP* IV, par. 6)— presenta el paso del estado de naturaleza al estado civil sin una efectiva solución de continuidad. La misma afirmación de la necesidad de la transferencia de los derechos individuales a fin de constituir una sociedad política (*TTP* XVI, p. 193; trad. it. p. 382) en realidad procura comprender los mecanismos inmanentes de ese proceso que lejos de superar el derecho natural están basados en él. De hecho la cesión del propio *jus sive potentia* por parte de cada uno a la sociedad entera para instituir el derecho que Spinoza llama "democracia", es decir, "la unión de todos los hombres que en asamblea tiene pleno derecho a todo aquello que está en su poder (*ad omnia, quae potest*)" (*ibid.*), es un producto de la dimensión imaginativa y por ende de la constitución afectiva del hombre; la única transferencia posible es la de la imagen del derecho natural a un sujeto —la sociedad— igualmente imaginario. Pero sin embargo los hombres, en la medida en que producen colectivamente la imagen de la *societas*, están dispuestos a actuar como si ésta efectivamente dispusiera de sus derechos. El pacto social surge pues de la evolución de los aspectos no racionales de la naturaleza humana a través de un proceso histórico gradual —como aparece claramente en el relato del nacimiento de la república mosaica (*TTP* XVII, pp. 205-8; trad. it. pp. 417-21)— que in-

cluye elementos de la religiosidad de un pueblo, sus costumbres, su ética; en tal sentido la asunción del horizonte contractualista no obstaculiza el movimiento de la ontología política spinoziana, sino que más bien le confiere la concreción de la total asunción de lo real.

La imaginación y la afectividad revisten pues una función decisiva en el nacimiento de una asociación política, no como signos de una realidad intolerable de la que es necesario escapar (como lo considera en cambio Hobbes[22]), sino como fuerzas capaces de producir directamente modificaciones en la estructura de una colectividad. Por ello, aun después del surgimiento de un Estado, los afectos humanos continúan produciendo consecuencias políticas, ocasionando tanto relaciones de colaboración entre los individuos como conflictos de poder entre particulares o entre facciones en pugna. La falta de neutralización del elemento pasional le imprime un giro decididamente original a la cuestión clásica acerca de "si el poder soberano (*summa potestas*) está sujeto a las leyes" (*TP* IV, par. 4, p. 292; trad. it. pp. 48-9); un giro que resulta capital para la comprensión de la naturaleza del poder: "cuando se dice que cada uno tiene la facultad de decidir como quiera acerca de una cosa que está en su poder (*sui juris*), tal facultad (*haec potestas*) se encuentra definida no solamente por la potencia del agente, sino también por la actitud del paciente" (*ibid.*; trad. it. p. 49).[23] El ejercicio de un poder se da a través de una relación biunívoca, dentro de la cual aun el que está bajo la *potestas* de otro determina, al menos parcialmente, su dirección. Esto significa que no es posible ningún poder absoluto, en el sentido de que esté desvinculado de las circunstancias reales en que se desarrolla; y asimismo, que todo acto de parte de la autoridad política (como cualquier otro) que pretenda suscitar obediencia no puede dejar de tomar en consideración la *aptitudo* de los mismos súbditos, o bien su disponibilidad para aceptar o no determinadas órdenes; en caso contrario, puede ocurrir que "el espíritu de obediencia (*metus*) de la mayoría de los ciudadanos se convierta en descrédito, y por ello el Estado se disuelva" (*TP* IV, par. 6, p. 294; trad. it. p. 52; y cfr. también *TTP* XVI, p. 194; trad. it. p. 383). La amenaza de una insurrección de los súbditos incumbe así a las decisiones de los gobernantes no como un derecho de resistencia sancionado por un pacto constitucional, sino como el resultado de una dialéctica natural que ninguna fundamentación del poder político, por más científicamente rigurosa que sea, puede trascender de manera definitiva.[24]

## 7. 5 EL *ABSOLUTUM IMPERIUM*

La organización política de una colectividad (*imperium multitudinis*) se estructura como una suma algebraica de las potencias de todos los individuos que la componen,

[22] Cfr. el cap. XVII del *Leviatán*.
[23] También al comienzo del capítulo XVII del *TTP* hay una argumentación muy similar.
[24] Cfr. Giancotti (1995b).

incluyendo así en ella tanto las rasgos de colaboración, como la pasividad producida por las tensiones sociales y las luchas por el mando. Por eso ningún ciudadano está nunca completamente excluido de los procesos de producción de la decisión política, ni siquiera en los regímenes monárquicos o aristocráticos. En efecto, si no por medio de las formas institucionales, de todos modos a través de una dinámica afectiva que no es neutralizable (vale decir: si no es expresando la propia *potestas*, manifestando sin embargo la propia *aptitudo*) cada cual contribuye en la medida de su potencia natural a la determinación de la potencia colectiva. El carácter originariamente democrático de toda organización política incide tanto en las monarquías más totalitarias, como persistente amenaza a la autoridad del soberano, como en los regímenes aristocráticos, como tendencia ininterrumpida a la ampliación de la base de los derechos políticos vigentes;[25] pero alcanza su plena realización donde la ley define la participación de los ciudadanos en la gestión de la cosa pública: "si hay un poder absoluto es en verdad el que se encuentra en manos de toda una colectividad (*quod integra multitudo tenet*)" (*TP* VIII, par. 3, p. 325; trad. it. p. 119). No la *potestas*, el poder que mantiene a los individuos en la separación y la hostilidad, sino solamente el *imperium*, que hunde sus raíces en la potencia común de los afectos y la razón, puede ser absoluto; y es "totalmente absoluto" (*TP* XI, par. 1, p. 358; trad. it. p. 175) el *imperium democraticum*[26] en el que siguiendo el "lenguaje de la imaginación" del *TTP* "nadie transfiere a los demás su propio derecho natural de manera tan definitiva que después ya no sea consultado" (*TTP* XVI, p. 195; trad. it. p. 384). Lo absoluto de un régimen democrático obedece por un lado a la potencia singular de sus miembros,[27] por el otro a la universalidad consensuada de la ley en la que se realizan los *jura communia* y al mismo tiempo se anulan los rasgos antisociales de la vida pasional de una colectividad. En una democracia, antes que limitarlo, las leyes amplían el espacio de la comunicación entre los individuos,[28] como lo demuestran los últimos capítulo del *TTP*, y de tal manera permiten que la libertad y la igualdad natural avancen hacia su plena racionalización que consiste en reconocer aquello que es útil y común a todos; no Hobbes, sino el *acutissimus Machiavellus* (*TP* V, par. 7) constituye la referencia implícita de esta conexión entre *lex* y *libertas*.[29]

El discurso político spinoziano subsume el paradigma científico de Hobbes dentro de un horizonte semántico que, al redefinir términos claves como los de *natura*, *Deus* y *potestas*, modifica estructuralmente sus resultados y sustituye el efecto neutralizador de la remisión implícita a la trascendencia de la soberanía hobbesiana por

[25] Cfr. los capítulos VI-X del *TP*. En los mismos años, en Holanda también Johan y Pierre De la Court afirmaban que el mejor régimen político era una aristocracia que "tienda" a la democracia (De la Court, 1661, pp. 563-7).

[26] Al contrario de lo que afirma Hobbes que considera en cambio en el capítulo XIX del *Leviatán* que la monarquía es el régimen más absoluto. Sobre las diferencias entre ambos filósofos, cfr. Giancotti (1995c).

[27] Sobre la remisión recíproca entre *multitudo* y singularidad insiste Negri (1992), en particular pp. 61 ss.

[28] Es fundamental para comprender el peso del elemento comunicativo en la política spinoziana Balibar (1985).

[29] Cfr. el ensayo de M. Riccardi en este mismo volumen.

la continua puesta en juego de las relaciones políticas. Irreductible a una mera teoría, la filosofía política de Spinoza manifiesta así su naturaleza ética, su voluntad de transformación de un universo signado por la coacción y la inadecuación, en un mundo donde *La notion de liberté est promotion de la Nécessitation.*[30]

## VIDA

Baruch Spinoza nace en Amsterdam en 1632, en una familia de judíos sefardíes de origen hispano-portugués. Fue expulsado en 1656 de la floreciente comunidad judía porque se lo juzgó culpable de herejía; desde entonces fue obligado a abandonar la actividad comercial heredada del padre y a ganarse la vida puliendo lentes para telescopios y microscopios. La filosofía cartesiana constituye el punto de partida de su reflexión (como lo atestiguan los *Principios de la filosofía cartesiana* de 1663), que manifiesta también un gran interés por la realidad social, política y religiosa de la época, como lo manifiesta en numerosos ocasiones su epistolario: desde los contactos con la secta de los asambleístas hasta las amistades con representantes del partido de los *regenten* y relaciones con hombres de la cultura de otros países, como Oldenburg o Leibniz. En 1677 muere de tuberculosis, mientras está abocado a la escritura del *Tratado político* que quedará inconcluso.

## OBRAS PRINCIPALES

*Spinoza Opera*, edición de C. Gebhardt, Carl Winters, Heidelberg, 1972 (1ª ed. 1923): *Ethica*, vol. II; *Tractatus Theologico-politicus*, vol. III; *Tractatus Politicus*, vol. III; *Epistolae*, vol. IV.

*Spinoza. Etica*, edición de E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma, 1988 [ed. en esp. trad. de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984].

*Baruch Spinoza. Trattato Teologico-politico*, introducción de E. Giancotti, traducción y notas de A. Droetto, E. Giancotti, Einaudi, Turín, 1980 (1ª ed. 1972) (citado como *TTP*) [ed. en esp. trad. de Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1986].

*Spinoza. Trattato politico*, reedición al cuidado de L. Chianese de la traducción y comentarios de A. Droetto (1958), Nuove edizioni del Gallo, Roma, 1991 (citado como *TP*) [ed. en esp. trad. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1986].

*Baruch Spinoza. Epistolario*, edición de A. Droetto, Einaudi, Turín, 1974 (1ª ed. 1951) [ed. en esp. trad. de A. Domínguez, Alianza, Madrid, 1988].

## OTRAS FUENTES

COCQUIUS G. (1661), *Vindicae pro lege et imperio, sive Dissertationes duae [...], altera de exemptione principis a lege, institutae potissimum contra tractatum Hobbii de cive...*, Ultrajecti, ex officinâ J. a Doeyenburg.

DE LA COURT J. (1662), *Politike Discoursen*, Peter Hackius, Tot Leyden.

[30] Gabaude (1972), p. 219.

DE LA COURT J., DE LA COURT P. (1661), *Consideratien van Staat, ofte Polityke Weegschaal*, Iacob Volckertsz, Amsterdam.
HOBBES T., *De cive (The English Version* y *The Latin Version)*, Clarendon Press, Oxford, 1983; trad. esp. *Ciudadano*, ed. bilingüe, Csic, Madrid, 1993.
—— *Leviathan*, Pelican Books, Harmondsworth, 1968; trad. it. La Nuova Italia, Florencia, 1976.
VAN VELTHUYSEN L. (1651), *Epistolica dissertatio de principiis justi et decori, continens apologiam pro tractatu clarissimi Hobbaei De Cive*, Apud Ludovicum Elzevirum, Amstelodami.

LITERATURA CRÍTICA

BALIBAR E. (1985), *Spinoza et la politique*, PUF, París.
—— (1997), *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*, en *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 71, Eburon, Delft.
BERTRAND M. (1983), *Spinoza et l'imaginaire*, PUF, París.
BLOM H. (1995), *Morality and Causality in Politics. The Rise of Naturalism in Dutch Seventeenth-Century Political Thought*, Den Haag, preprint.
BODEI R. (1991), *Geometria delle passioni*, Feltrinelli, Milán.
BOSTRENGHI D. (editor) (1992), *Hobbes e Spinoza. Scienza e politica*, Bibliopolis, Nápoles.
*Cahiers Spinoza*, publicados desde 1979 hasta 1983.
*Chronicon Spinozanum*, publicado desde 1921 hasta 1923 (más un apéndice en 1927).
DELEUZE G. (1969), *Spinoza et le problème de l'expression*, Éditions de Minuit, París [trad. en esp. Muchnik, Barcelona, 1975].
DI VONA P. (1990), *Aspetti di Hobbes in Spinoza*, Loffredo, Naápoles.
FEUER S. (1958), *Spinoza and the Rise of Liberalism*, Beacon Press, Boston.
FERNANDEZ E. (1994), "Freie Notwendigkeit und 'absolutum imperium'", en *Freiheit und Notwendigkeit. Etische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus*, comp. por E. Balibar, H. Seidel, M. Walther, Königshausen und Neumann, Würzburg, pp. 71-84.
GABAUDE R. (1972), *Liberté et Raison II*, Le Mirail, Toulouse.
GIANCOTTI E. (1990), *Sui concetti di potere e potenza in Spinoza*, en *Filosofia politica*, 4, pp. 103-18.
—— (1995a), *Studi su Hobbes e Spinoza*, Bibliopolis, Nápoles.
—— (1995b), "Realismo e utopia. Limiti delle libertà politiche e prospettiva di liberazione nella filosofia politica di Spinoza", en Giancotti (1995a), pp. 135-47.
—— (1995c), "La teoria dell'assolutismo in Hobbes e Spinoza", en Giancotti (1995a), pp. 181-210.
MACHEREY P. (1995), *Introduction à l'*Ethique *de Spinoza. La troisième partie*, PUF, París (también se han publicado las *Introducciones* a la II, a la IV y a la V parte).
MATHERON A. (1969), *Individu et communauté chez Spinoza*, Éditions de Minuit, París.
—— (1986), *Anthropologie et politique au XVIIE siècle (études sur Spinoza)*, Vrin, París.
MCSHEA R. (1968), *The Political Philosophy of Spinoza*, Columbia University Press, Nueva York.
MUGNIER-POLLET L. (1976), *La philosophie politique de Spinoza*, Vrin, París.
NEGRI A. (1981), *L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza*, Feltrinelli, Milán.
—— (1992), "Reliqua desiderantur. Congettura per una definizione del concetto di democrazia nell'ultimo Spinoza", en Id., *Spinoza sovversivo*, Pellicani, Roma, pp. 47-99.
PEÑA ECHEVERRÍA F. (1989), *La filosofía política de Espinosa*, Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid.

**SECRETAN C.** (1987), *La réception de Hobbes au Pays-Bas au* XVIIE *siècle*, en *Studia Spinoziana*, 3, pp. 27-46.

**STRAUSS L.** (1930), *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Wissenschaft*, Akademie Verlag, Berlín (trad. ingl. University of Chicago Press, Chicago, 1997, 2ª ed.).

***Studia Spinoziana***, en particular los volúmenes 1 (1985): *Spinoza's Philosophy of the Society*; 3 (1987): *Spinoza and Hobbes*; 9 (1993): *Spinoza and Modernity: Ethics and Politics*.

**TOSEL A.** (1984), *Spinoza ou le crépuscule de la servitude. Essai sur le Traité Théologico-politique*, Aubier-Montaigne, París.

# 8. PODER NATURAL, PROPIEDAD Y PODER POLÍTICO EN JOHN LOCKE

*Maurizio Merlo*

## 8. 1 DE LA PROPIEDAD-TRABAJO A LA PROPIEDAD-MONEDA

El punto de partida de Locke es la comunidad natural, es decir, un grupo de "hombres que viven juntos conforme a la razón, sin un superior común en la tierra dotado de autoridad para juzgar entre ellos". Ese estado de naturaleza (*Segundo tratado sobre el gobierno*, par. 19) recorta un área antropológica "aislada" de la propiedad (*property*), de la apropiación privada del *common* que no requiere ninguna forma de consenso. En efecto, la apropiación se basa en la propiedad del cuerpo y de la persona, en el derecho natural de cada uno a la autoconservación por medio de su propio trabajo. La propiedad se entiende así ya sea en el sentido estricto de un bien objeto de la apropiación mediante el trabajo, ya sea como vida, libertad y posesiones. Aun antes de ser un instituto jurídico, la propiedad aparece como "la forma del elemento constitutivo del sujeto humano",[1] identificable con los hombres industriosos de la razón prudente que son los individuos del estado de naturaleza.

El principio por el cual cada uno es propietario de su trabajo con tal que consuma el producto y éste no se pierda asegura una acumulación de propiedad que conserva el equilibrio con el derecho natural, garantizado por la vastedad de tierras disponibles y por un consumo limitado de bienes. No obstante, la inserción de la propiedad entre los derechos naturales obedece en Locke a un orden discursivo que ya no se interesa de manera decisiva en criterios de justicia distributiva, sino en la libre expansión de la propiedad y en la acumulación de riqueza. Por tal motivo, el capítulo V del *Segundo tratado* se desplaza desde la situación de igualdad originaria, cuyo criterio de medida es una estricta proporcionalidad entre el trabajo y la propiedad, hacia una condición diferente que se define por la institución del consenso común de la moneda. De allí en adelante, la propiedad es cambiada por dinero y se superan así los límites que la ley natural le ponía a la apropiación privada (que nada se pierda y que siempre quede "lo suficiente" para otros). El equilibrio entre consenso, ley natural y derechos naturales, que definía al estado anterior al uso de la moneda como un relativo estado de paz, ahora se revela absolutamente precario.[2] La ausencia de una estricta proporcionalidad entre la moneda y el trabajo en tanto que título originario de propiedad, así como la acumulación "en una medida casi ilimitada" de propiedades y dinero permiten en efecto la ampliación y la consolidación de posesiones que ya se han vuelto *desiguales* por diferencias de industriosidad (par. 48).

[1] Cfr. Costa (1974), p. 134; Viano (1960), pp. 236 ss.; Olivecrona (1974 y 1975); Macpherson (1973).
[2] Cfr. Riley (1982), pp. 91-2; Leyden (1984), pp. 155-7.

"Los hombres hicieron posible este reparto de los bienes con la desigualdad de las posesiones privadas fuera de los límites de la sociedad y sin un contrato, únicamente mediante la atribución de un valor al oro y a la plata y un tácito acuerdo sobre el uso de la moneda, porque en los gobiernos las leyes regulan el derecho de propiedad y la posesión de la tierra se determina por constituciones positivas" (par. 50). Tal desigualdad de las posesiones privadas persiste y no es *resarcida* políticamente, sino compensada por el desarrollo de la riqueza y por una acumulación ilimitada.

Sin embargo, la nueva condición determinada por la introducción de la moneda parece oscilante. Efectivamente, por un lado la generalización de los acuerdos y las promesas, propios de los hombres en cuanto tales, que caracteriza las primeras interacciones entre átomos humanos presociales, produce familiaridad, amistad y un cierto grado de confianza recíproca entre los miembros de la "gran comunidad natural" como presupuesto material del proceso constitutivo de la sociedad política (par. 107); pero por otro lado la naturaleza convencional-consensual de la propiedad-moneda la torna "insegura e incierta". Locke es totalmente consciente de que la moneda universaliza el deseo adquisitivo y separa al poseedor de su objeto volviéndolo intercambiable e indiferente. Y ciertamente no es casual entonces que la necesidad de un *árbitro* incumba tanto a la conservación de la propiedad como a la *certificación* del título. La desigualdad de las posesiones hace necesario un poder político con el derecho de dictar leyes que regulen y limiten la propiedad, estableciendo modos regulados de transferencia de ésta en oposición a los no regulados en el estado de naturaleza.

Además, la desigualdad en las posesiones consolidada y ampliada por la moneda tampoco parece amenazar la libertad individual garantizada por el contrato (*contract*).[3] Cuando siguiendo los hilos de una "historia conjetural" del poder, Locke examina la sociedad formada por el amo y el siervo (*master and servant*),[4] la relación contractual parece fundarse en algo muy distinto a la desigualdad política o natural. El asalariado aparece en la escena como un ser "libre" que se hace "siervo de otro al venderle por cierto tiempo el servicio que va a prestar a cambio de una paga que recibe" (par. 85). Mediante la relación salarial, el trabajo ajeno es incluido en el trabajo del propietario, o bien en una nomenclatura propietaria (par. 28) y la relación contractual entre propietarios libres anula en el consenso la asimetría de la relación material de poder.[5] Los antiguos lazos de la subordinación personal son sustitui-

[3] Cfr. *FT* par. 43: la propiedad de la tierra no otorga autoridad sobre las personas de los hombres, sino únicamente el contrato, "puesto que la autoridad del rico propietario y el sometimiento del pobre mendicante no se han originado en la posesión del dueño, sino en el consenso del pobre, que ha preferido someterse a él que morir de hambre". La definición del carácter "consensual" de este sometimiento es un problema "típicamente" lockiano.

[4] Sobre la compleja estratificación histórica de estos conceptos, cfr. como primera aproximación Macpherson (1973).

[5] Sobre el estatuto del asalariado en Locke las interpretaciones difieren significativamente: cfr. por ej. Seliger (1968), pp. 160 ss., Macpherson (1973). La esclavitud es la única condición en que un hombre puede tener un poder absoluto sobre otro (par. 23); lo cual es válido también para los locos, los idiotas (par. 60) y los mendigos (par. 34). Pero Locke considera también otra relación *master/servant*, definida

dos por una relación de dependencia que de todos modos no contradice la figura del sujeto libre. Sólo tiene en efecto un carácter temporario el poder sobre el siervo que el contrato le confiera al amo, y sin embargo la condición contractual de siervo del hombre libre se instaura en un espacio que a la vez es coextensivo y colindante del que existe entre el amo y el esclavo capturado en una guerra justa y sometido por derecho natural al dominio absoluto y al poder arbitrario de su amo (par. 85). De tal relación emana un dominio absoluto: son esclavos aquellos que, tras haber expuesto su vida *en la guerra* y haber perdido sus bienes, no son *capaces de propiedad*. Mediante la figura del siervo capturado en una guerra justa, Locke retorna a los momentos de intrínseca escisión del universo ético del estado de naturaleza, o sea al estado de guerra, y de allí a la naturaleza del crimen y a su *retribución*, en definitiva, a las líneas polemológicas que atraviesan el espacio de la *property*.

En ese contexto se comprende la "extraña doctrina" lockiana del castigo, que abarca tanto el poder natural de cada uno de castigar a los transgresores de la ley natural para conservarse a sí mismo y al género humano, como el específico e inalienable derecho al resarcimiento del daño sufrido por parte del ofensor.[6] Superando a Hobbes (para quien el castigo sólo le corresponde al poder civil, al soberano que castiga a su arbitrio), la imbricación lockiana entre *property*, crimen y poder natural de castigar organiza en torno a la forma de la propiedad-moneda el tránsito de los procedimientos irregulares del estado de naturaleza a las normas morales y jurídicas de la sociedad civil. La *capacidad de propiedad* constituye el criterio normativo que decide acerca de la inconsistencia tanto de la condición de esclavitud con la propiedad (par. 90, 174) como de la sociedad civil con la monarquía absoluta. El surgimiento de "cuerpos colectivos" legislativos (par. 94) socava el despótico poder paterno que pretende estar fundado naturalmente, como en Filmer,[7] o contractualmente (par. 172), como en la identidad hobbesiana (en cuanto a los "efectos") entre *commonwealth by institution* y *commonwealth by acquisition*.

El poder que cada cual posee por naturaleza para conservar la *property* ("vida, libertad y fortuna") contra los ataques de otros, así como para juzgar y castigar "incluso con la muerte" las faltas ajenas es por cierto la máxima expresión de la completa

en el par. 24: el estado de guerra que persiste entre un conquistador legítimo y un prisionero cesa *mientras dura el contrato* que legitima el poder de una parte y la obediencia de la otra. "Reconozco que hallamos entre los judíos, así como en otras naciones, hombres que se vendían [...] *to Drudgery, not to Slavery*". El término *Drudgery* (vertido en la trad. it. como "servicio") equivale a una especie de trabajo forzado con una duración temporal fija y severas restricciones legales del poder del dueño para dañar al esclavo. Por cierto que a Locke no se le pasó por alto la imagen del asalariado-extranjero de *Lev.* 25, 39-42; cfr. también *Ex.* 21, 2.

[6] El análisis más agudo es el de Leyden (1984), pp. 162-77.

[7] El *Patriarca* de Robert Filmer (publicado póstumamente en 1680 con el objeto de defender la necesidad de la monarquía) sostiene, al amparo de la Biblia, la derivación de todo poder del dominio absoluto concedido a Adán por Dios. La negación de la libertad natural, la idea de que todo gobierno no puede ser sino una monarquía absoluta y que los padres ejercen un derecho natural de dominio sobre los hijos son los elementos cruciales del *Patriarca* que Locke refuta en el *Primer Tratado* en el plano de la exégesis bíblica. La crítica a Filmer sin embargo sólo se completará en el *Segundo Tratado* con la investigación sobre los fundamentos del poder político.

libertad natural para gozar "de todos los derechos y los privilegios de la ley natural" (par. 87), y sin embargo es *extraordinariamente* insuficiente, al igual que el poder del jefe de familia o de las pequeñas monarquías, fraccionado y limitado en el tiempo y en su extensión (par. 86). En el estado de naturaleza la voluntad es individual y discreta, aun cuando tiende al bien general, la "paz y la conservación de la humanidad" (par. 7). La distancia entre el ejercicio de la voluntad y su objeto siempre puede desembocar en el estado de guerra; cuando el individuo ejerce su poder ejecutivo, entra en conflicto con otros, ya que cada uno pretende tener jurisdicción sobre el otro, de lo cual se derivan "confusión y desorden" (par. 13). La doble renuncia al poder de conservarse a sí mismo y a los demás y al poder de castigar (par. 129-130) se hace necesaria por la ausencia en el estado de naturaleza tanto de "una ley establecida, fija, conocida" (par. 124), como de "un juez reconocido e imparcial" (par. 125), al igual que la falta de un poder que ejecute la sentencia (par. 126). Todo juicio particular queda excluido desde el momento en que la comunidad se convierte en árbitro (par. 87 y 89). El poder político es "el derecho de dictar leyes con pena de muerte, y por consiguiente con penas menores, para el ordenamiento y la conservación de la propiedad" (par. 3, 88), lo que se produce cuando los individuos renuncian a su poder natural y lo entregan a la comunidad. La unión en un solo cuerpo, con una ley común establecida y una magistratura a la cual apelar son los rasgos distintivos de la sociedad política, que solamente tiene en sí misma el poder de conservar la propiedad.

La ausencia de un juez común no es sin embargo exclusiva del estado de naturaleza, sino que también se da en la monarquía absoluta, constituida por *súbditos incapaces de propiedad* con respecto a los cuales el monarca se halla en un estado de naturaleza ilimitado y además "corrompido por la adulación e investido de poder" (par. 91), lo cual siempre hace posible la violación de la propiedad aun en presencia de una ley común a la que apelar, "por orden y voluntad de su monarca". Es un inmenso error creer que los hombres, deseosos de escapar de los animales de presa como "comadrejas y zorros", sean tan insensatos como para buscar la salvación "en ser devorados por los leones" (par. 93). Queda pues refutada la lógica hobbesiana que sostendría la sumisión a la ley de todos excepto uno, que conserva la libertad del estado de naturaleza, incrementada además por el poder y convertida en arbitraria por la certeza de la impunidad. No es más que mitología política creer que "el poder absoluto purifica la sangre de los hombres y corrige la abyección de la naturaleza humana". No se sale del "reino de las tinieblas" hobbesiano salvo negando de raíz que se le pueda atribuir a la soberanía un criterio cualquiera de justicia distributiva.

En Locke el nexo propiedad-poder se adhiere a la conservación de un vínculo apropiativo que relega el problema "republicano" de la relación *property*-independencia-virtud cívica al pasado de una "edad pobre pero virtuosa". Universalidad del deseo adquisitivo-posesivo, por ende un carácter general e incierto de la propiedad-moneda,[8] un continuo derrame de relaciones materiales de poder desde el marco

[8] Caffentzis (1988), p. 87.

jurídico de la soberanía, cuya transformación tiene entonces en mente Locke, pensándola cada vez menos análoga a una sustancia y cada vez más definida por una *posición*. De la ontología a la topología, el problema central —sostiene Locke— es el de la *ubicación* del poder supremo.

## 8. 2 DE LA PROPIEDAD-DINERO A LA SOCIEDAD POLÍTICA: EL PRINCIPIO DE MAYORÍA Y EL PACTO DE INCORPORACIÓN

La voluntad discreta del estado de naturaleza es sustituida por la única voluntad política cuyo ejercicio finalmente es adecuado a su objeto. Es resultado del pacto originario por el cual cada uno "se incorpora con otros en una sociedad" (par. 97) mientras que abandona su propia voluntad individual, es decir, el poder ejecutivo de la ley natural, y lo consigna en las manos de la comunidad. El pacto es entonces el acto con el cual se sale de la "confusión y el desorden" del estado de naturaleza y se da lugar a la sociedad.

Locke sitúa su génesis (*Originall*) en una comunidad política independiente (*commonwealth*) constituida por un grupo de *freemen* propietarios *capaces de una mayoría* (par. 99) que tras despojarse de sus respectivas libertades naturales e investirse con los lazos de la sociedad civil, se ponen de acuerdo con otros para reunirse en una comunidad "asegurando la posesión de sus propiedades y con una mayor garantía contra quien no pertenezca a ella" (par. 95), mientras que *otros* se mantienen en la libertad del estado de naturaleza, puesto que nadie puede ser privado de la condición de libertad e igualdad natural y sometido al poder político de otro sin su consentimiento. "La corrupción y la perversidad de hombres degenerados" son motivo del carácter *separado* de la sociedad política y de aquellas "asociaciones más pequeñas y separadas" que se forman uniéndose "a una sociedad política privada, si puede llamarse así, o particular" e incorporándose en "un cuerpo político separado" del resto de la humanidad (par. 128). Dicho cuerpo político permanece en el estado de naturaleza con respecto a otras sociedades políticas o a personas ajenas a él.

El pacto de incorporación de "un grupo de hombres", que constituye un solo cuerpo político (par. 95), prevé la aceptación tácita del *principio de mayoría* (sólo limitado por la ley natural) por el que la mayoría tiene el derecho de actuar y obligar a los demás. La comunidad política tiene "el poder de actuar como un solo cuerpo [...] con su propio impulso [...] y es necesario que el cuerpo se mueva hacia donde lo lleva la fuerza mayor que es el consenso de la mayoría" (par. 96).[9] El lenguaje de la mecánica aplicado al principio del consenso de la mayoría introduce una ima-

[9] Al respecto, cfr. Hobbes, *Leviatán*, cap. XVIII, pp. 155-6, sobre la tácita declaración de la voluntad de acatar las disposiciones de la mayoría por parte de quien ha ingresado voluntariamente en la asociación. En Locke el problema de la mayoría se complica por el mecanismo excluyente que lo define. Strauss (1953), pp. 228 ss; Macpherson (1973), pp. 285 ss; Riley (1982), pp. 94-5; Seliger (1968), pp. 303-4; Kendall (1959); Viano (1997), pp. 94-5.

gen física del pacto de incorporación que realiza su producción por vías internas; la "soberanía" del cuerpo político, su fuerza cohesiva, ya no es más la trascendencia hobbesiana de la cabeza con respecto al cuerpo.[10] Aquí resulta absurda toda distinción entre potencia y acto, en la medida en que poseer una voluntad sin el poder de ejercerla equivaldría a concebir un cuerpo privado de movimiento. Además, en el caso de asambleas deliberativas cuyo número de integrantes no esté definido por una ley positiva, la deliberación de la mayoría se considera deliberación de la totalidad, teniendo "por ley de naturaleza y de razón" el poder de la totalidad (*ibid.*). Por cierto, sólo el consenso individual convertiría una disposición en la decisión de la totalidad; pero dado que eso es "prácticamente imposible de obtener" (par. 98), el consenso de la mayoría debe ser aceptado como consenso de la totalidad. Refutando la lógica distributiva del consenso individual, Locke no se limita a la tradicional argumentación sobre la imposibilidad de la presencia de todos en la asamblea pública, sino que pone el acento en la inevitable *diversidad de opiniones y el conflicto de intereses* dentro de ella. Tal situación impone que sólo la decisión por mayoría —y no la unanimidad— le permita a la sociedad deliberar "como un solo cuerpo", a riesgo de la disolución inmediata, pues en efecto el pacto originario no sería tal si el individuo siguiera siendo libre (par. 97).

A la vez que le atribuye un carácter temporalmente ilimitado a la obligación de obediencia a las disposiciones de la mayoría, Locke habla de un consenso de la mayoría "dado directamente por los miembros de la sociedad o por sus representantes electos" (par. 140), considerando equivalentes el consenso directo y el consenso por representación. El principio de mayoría funda la representación, el derecho a una "representación particular" (par. 158) de carácter electivo para todo aquello que de hecho depende de la propiedad y la tasación. El consenso individual y la representación particular se basan en adelante en una ley natural (con sus límites, obligaciones y prohibiciones establecidos por ella) que coincide con la conservación de la propiedad en tanto que fin principal ("y casi el único") de la constitución del cuerpo político. El esquema de la "fuerza mayor" o consenso de la mayoría no afirma la identidad entre el derecho y el hecho, ni la identidad entre la voluntad mayoritaria y la voluntad correcta. El derecho del mayor número no es conmensurable con su potencia, el derecho y la potencia no coinciden; en efecto —en coincidencia con el consenso otorgado al uso de la moneda— "la mayor parte de los hombres no son estrictos observantes de la equidad y la justicia" (par. 123-124). Por lo tanto, se hace necesario abandonar la igualdad originaria y construir una subordinación política. Hay pues una tensión entre el momento del pacto —que incluye a *todas* las figuras propietarias y que funda la condición de pertenencia al cuerpo político— y la representación y el sufragio, considerados proporcionales a la posesión de propiedades.[11]

[10] Barker (1951), pp. 86 ss: "For Hobbes, there can be no corporation apart from the head; for Locke, there can be a corporate society even whithout a *trustee*". Sin embargo, esta lectura corre el riesgo de opacar el papel constitutivo del *trustee*.

[11] Cfr. Seliger (1968), pp. 291-2. Macpherson (1973), pp. 285 ss. retomó la tesis de Kendall (1959) sobre la doctrina lockiana de la mayoría interpretándola como "una teoría del estado concebido como una

La relación entre obligación política y formas propietarias se presenta como una trama opaca que se hace más densa en torno al desdoblamiento del consenso en uno expreso y otro tácito (par. 149), así como en torno a la diferenciación entre ciudadanía plena y simple residencia, donde puede leerse un elemental mecanismo *de exclusión.*[12]

Enlazado con el consenso tácito, el pacto de incorporación imita el tiempo histórico de la consistencia entre la autoridad política y la paterna (par. 74-75, 105-112). El trazado de una "historia natural del poder", que entreteje el consenso con la edad patriarcal, la razón con la historia, el tiempo del pacto originario y el tiempo histórico de la incorporación en la monarquía patriarcal por un consenso tácito, diseña la frontera móvil de la relación entre la voluntariedad y la naturalidad del desarrollo asociativo. No solamente la posesión de la propiedad asume la forma de un consenso tácito ante la comunidad política, sino que la misma opacidad que emana de las relaciones mercantiles se proyecta sobre la génesis del cuerpo político; el pacto de incorporación parece tener lugar en el "cono de sombra" de la moneda en cuanto "forma social" de la propiedad, que es la razón necesaria del pacto social (*compact*) de acuerdo a una determinada desigualdad de fuerzas o de equilibrio propietario.[13] En tal sentido, el criterio de la fuerza mayor atenúa posteriormente el vínculo originario entre la expresión del consenso individual y la igualdad natural, y vuelve aún más precario el equilibrio entre derecho natural, ley natural y consenso que ya había puesto en duda la introducción de la moneda.[14] En todo caso, el contenido del pacto está predeterminado por la forma propietaria.

En el pacto se expresa una sola voluntad que coincide con la institución de la instancia legislativa. Ése es el "primer y fundamental acto de la sociedad" (par. 96).[15] Dado que "la esencia y la unión de la sociedad consiste en tener una sola voluntad", la instancia legislativa es constituida por la mayoría como "el intérprete y en cierto modo el custodio de esa voluntad" (par. 212). La sociedad se identifica con la instancia legislativa (par. 89), ya que en ella los miembros de una sociedad política es-

---

sociedad accionaria conformada por propietarios, cuyas decisiones mayoritarias son vinculantes para ellos y los trabajadores".

[12] Mientras que el consenso expreso implica una obligación de obediencia ilimitada en el tiempo, la expresión de un consenso tácito y su carácter vinculante parece ser la herencia voluntaria de la propiedad. Sobre la cuestión del consenso individual, cfr. Seliger (1968), pp. 267-93; Macpherson (1973) asoció explícitamente la doble naturaleza del consenso con la existencia de dos clases —trabajadores y propietarios— separados por una "racionalidad diferencial".

[13] Sobre la teoría de la propiedad en Locke en el contexto del programa político *whig*, aún es de utilidad Viano (1960), pp. 225-40. La tesis de Kendall (1959), pp. 101 ss., sobre Locke como teórico de la "soberanía de la sociedad" —en tanto que el individuo le debe una obediencia absoluta y perpetua al *commonwealth* del cual es miembro— quizá deba releerse a la luz de una teoría aún precaria de la moneda como "poder social". El "consenso de la mayoría" o "fuerza mayor" no por casualidad remite a la expresión del par. 48, a propósito de la introducción de la moneda: *the consent of men have consented*, donde *consent* quiere decir *consensus hominum* (sinónimo de *omnes* y por ello construido con el verbo en plural).

[14] Cfr. Kendall (1959), pp. 109-11; Riley (1982), p. 95.

[15] En el par. 212, Locke sostiene que "la constitución de la instancia legislativa es la primera y fundamental determinación de la sociedad, con la que se provee para mantener su unión [...]".

tán "unidos y juntos en un solo cuerpo vivo y armónico. Tal es el alma que le da forma, vida y unidad a la sociedad política (*commonwealth*), de donde sus diferentes miembros extraen su influencia, su simpatía y su vinculación recíprocas" (par. 212).

## 8. 3 MAYORÍA, PODER Y CONFIANZA: EL *TRUST*

La institución de la instancia legislativa es el momento crucial del pacto originario; prevé la obligación de obedecer "a los decretos de la sociedad" (par. 97), o bien de entregar todo el poder a la mayoría (par. 99), que elige a qué manos otorgar el poder legislativo, por lo tanto quién debe recibir su confianza. Si el *commonwealth* conserva el poder legislativo y ejecutivo, constituye una "democracia perfecta" (par. 138) en donde la mayoría se instaura directamente como legislativa valiéndose del poder entero de la comunidad. La democracia precede genéticamente a la aristocracia y a la monarquía, pues el pacto se realiza entre individuos y no entre éstos y un soberano.

Se pone en juego entonces una figura clave de la construcción lockiana: el *trust.*[16] Éste pareciera ser irreductible tanto a un contrato entre el pueblo y el legislativo como a la mera observancia de las promesas. Inconciliable con una relación de mandato —que Locke remite a situaciones específicas y delimitadas en el tiempo histórico posterior a la génesis contractual del cuerpo político, como en el caso del carácter electivo de una parte del legislativo (par. 154)— el *trust* es el elemento que efectúa la vinculación entre la dinámica del *compact* y la asimetría de la relación de gobierno, y subsana la distancia entre el pacto originario y el tiempo histórico con la dinámica de la confianza. Esta última es constitutiva, y puesto que en efecto la comunidad le confía al legislativo "el poder de dictar leyes y no de formar legisladores" (par. 141), se torna decisivo el problema del *trustee*: hasta tanto uno o más hombres no sean encargados para dictar leyes por la sociedad, no hay un juez común, dotado de autoridad, en condiciones de resolver las controversias, lo que aproxima a los individuos miembros de la comunidad al estado de naturaleza (par. 212). Efectivamente los hombres "asociados de cualquier modo" en que no tengan un poder decisivo al cual apelar están todavía en el estado de naturaleza (par. 89). De manera que la relación entre un príncipe absoluto y cada uno de sus súbditos es una relación entre personas que continúan en el estado de naturaleza (par. 90-94). Las posibles formas de gobierno decididas por la mayoría incluyen determinadas formas de monarquía, pero ya en el nivel del pacto excluyen la monarquía absoluta. El gobierno de un individuo dotado de una autoridad particular y de poder es por cierto admisible en los primeros estadios del desarrollo político (par. 74-76, 94, 105-112), pero esto no debe confundirse con la monarquía absoluta *de jure di-*

[16] Sobre el estatuto del *trust* en Locke, cfr. Gough (1950), pp. 136-71; Vaughan (1960); Viano (1960), pp. 250 ss.; Dunn (1988).

*vino* (par. 112) en tanto que forma de gobierno situada todavía dentro del estado de naturaleza (par. 137).

No deja de tener importancia entonces la distinción entre una situación de *trust* originario —en que la comunidad se confiaba a la prudencia del padre-monarca, de acuerdo a la fe mutua propia de "una edad pobre pero virtuosa en inocencia y sinceridad" (par. 110)— y la nueva situación de *trust*, propia de una época en que el *amor sceleratus habendi* ya ha corrompido las almas de los hombres induciéndolos a una "falsa concepción del verdadero poder y el verdadero honor" (par. 111). Esa distinción no se limita pues a trazar las líneas de una "historia conjetural" del poder, sino que plantea el problema decisivo de toda la dinámica de la confianza, del *trust* y del *trustee*. En efecto, se realiza una forma de gobierno sólo cuando la mayoría confía todo "el poder necesario" (legislativo y ejecutivo) "a una o más personas", es decir, a un *trust*, con la expectativa de ser gobernada por leyes expresas (par. 136).

La lógica del *trust* se desarrolla pues dentro de la tensión entre la asamblea originaria y la necesidad de confiar "a una o más personas" el poder necesario. Por un lado, según la lógica acumulativa del pacto, *todo* el "poder necesario" es entregado a la mayoría y confiado por ésta al legislativo, por el otro, ese poder emana del carácter separado-privado de los individuos, de modo que el gobierno civil es instituido al cabo de una larga cadena de transferencias del poder ejecutivo de la ley natural. Efectivamente la libertad —en tanto que poder natural o facultad de ejercer los derechos naturales— y la autoconservación están unidas de tal manera que el individuo no puede autorizar a otros para que utilicen su *property* (vida, libertad y posesiones) sin su consentimiento, o sea que no está en poder de un hombre transferirle a otro un poder mayor del que tiene en sí mismo (par. 135) ni someterse a él o darle la libertad de destruirlo (par. 168).[17] Por tal razón, al tratar acerca de la constitución del legislativo como poder supremo, Locke designa el poder común como "poder conjunto" (*joint power*) de cada miembro singular "entregado a la persona o asamblea que sea el legislador" (par. 135). Dicho poder es la unidad de las fuerzas de todos y cada uno en el legislador, pero nunca es mayor que el poder que los individuos singulares detentan en el estado de naturaleza antes de entrar en sociedad y efectuar su entrega a la comunidad. Por lo tanto, en contra de la lógica hobbesiana de "todos menos uno", "se halla en una condición mucho peor aquel que está expuesto al poder arbitrario de un solo hombre, que tiene el mando de cien mil individuos, desde el momento en que no es posible estar seguros de que la voluntad de quien posee tal mando sea mejor que la de otros, aun cuando su fuerza sea cien mil veces mayor" (par. 137).

[17] De hecho en el estado de naturaleza cada cual posee no tanto un poder arbitrario sobre la vida, libertad y posesiones de otro, sino sólo "aquella porción" de poder que la naturaleza le ha conferido para su conservación y para la de los demás, y es lo único que le entrega a la sociedad política y por medio de ella al poder legislativo, limitado al bien público de la sociedad. Es decir que no tiene otra finalidad que la conservación para la cual se utiliza la fuerza conjunta de toda la sociedad a fin de garantizar y defender la propiedad (par. 135-136). Cfr. Fagiani (1983), pp. 227 ss.: el sujeto puede alienar fracciones de la propiedad a la sociedad de la cual forma parte, pero no puede alienar su derecho a disponer de ella, en base a la prohibición natural de alienar la libre disposición de la propiedad.

El carácter fiduciario (*trusteeship*) del poder entregado al legislativo se basa en la convicción de que "la comunidad conserva a perpetuidad un poder supremo" para destituir o modificar el poder legislativo cuando este último resuelva en contra de la confianza depositada en él (par. 149). Para Locke resulta pues vital distinguir entre un poder absoluto y un poder absoluto *y* arbitrario, para lo cual la capacidad de propiedad sigue siendo el criterio decisivo. Así al tratar sobre la extensión del poder legislativo, sostiene que "no puede disponer de los bienes de los súbditos arbitrariamente o quitarles una parte de ellos a su antojo" (par. 138) ni "quitarle a un hombre parte de su propiedad sin su consentimiento", porque en tal caso los individuos "no tendrían propiedad alguna" y desaparecería la razón del pacto. A lo que se añade una importante aclaración: mientras que el *peligro* de una privación de la propiedad no parece cercano cuando el legislativo consiste en asambleas variables cuyos miembros están sujetos a la ley común del país, dicho peligro se torna en cambio amenazante en gobiernos que estén formados por un legislativo constituido por "una sola asamblea siempre en funciones" o bien por un solo hombre, que al querer "incrementar su propia riqueza y su poder" intentan "quitarle al pueblo aquello que desean" (par. 139).

El carácter constitutivo del *trustee* parece evidente desde el momento en que coincide con la *persona* que es "imagen, fantasma, representante" de la sociedad política (par. 151) y que es *soberana* no porque le corresponda el supremo poder legislativo, sino en cuanto detenta "la suprema ejecutividad" y no debe responder a un poder superior. De hecho está exento de una subordinación al legislativo ese supremo poder ejecutivo conferido a una persona que, mientras forme parte del legislativo, no debe responder ante este mismo poder como subordinada. En un grado máximo pues, el poder se entrega con confianza (*given with a trust*) allí donde la "ley positiva" es excedida, así como es prerrogativa del ejecutivo en cuanto poder realizar el bien público sin una norma (par. 144: el ejecutivo es "un poder siempre en funciones"; par. 153 y 155; sobre la prerrogativa con respecto al *trust*: par. 164-165 y 210).[18] El ejecutivo es un poder producido por la acumulación de *fuerza* en el tiempo, que contrariamente al legislativo ostenta un carácter de permanencia en el continuo ejercicio de la fuerza de la sociedad política. En la medida en que tiene lugar en una continuidad temporal que excede al poder legislativo (par. 157, 160), puede responder a fines que se vuelven *independientes de su origen*.[19] En este sentido, el exceso de poder (con la discrecionalidad prudencial en el ejercicio de la fuerza que lo caracteriza) y la confianza están íntimamente vinculados.

[18] Sobre la prerrogativa, cfr. Dunn (1992), pp. 173-82 y p. 189. El problema de las *personas* dotadas de autoridad —del *trustee*— es un problema posterior al del *trust*. Kendall (1959), p. 85; Seliger (1968), pp. 356-9; Pasquino (1984), pp. 382 ss.

[19] El problema de Locke es entonces: "[...] qué debe hacerse si el poder ejecutivo, estando en posesión de la fuerza de la sociedad política, se vale de dicha fuerza para impedirle al legislativo que se reúna y delibere cuando lo requieren la constitución originaria y las exigencias públicas. Afirmo pues que aquel que hace uso de la fuerza sobre el pueblo sin autoridad y contra la confianza puesta en él... está en estado de guerra con el pueblo, que tiene derecho a restablecer su legislativo en el ejercicio de su poder". El pueblo tiene entonces el derecho "a destituir la fuerza con la fuerza" (par. 155).

Cuando el ejecutivo interviene valiéndose de su prerrogativa para corregir las imperfecciones producidas por el tiempo en el sistema de representación, sigue estando dentro de sus funciones; pero si actuando así modifica el legislativo, se produce una usurpación, es decir, una especie de *conquista* interna que, aunque mantenga inalteradas las formas y normas del gobierno, cambia las personas ejerciendo entonces "un poder al que otro tiene derecho". O bien la violación de la confianza (*breach of trust*) puede provenir de parte del mismo poder legislativo y entonces se produce la tiranía ("el ejercicio del poder más allá del derecho", par. 199). En una medida significativa, la tiranía le parece posible a Locke en cualquier forma de gobierno y no está limitada a la degeneración de la monarquía. Resuena en estas páginas lockianas el lenguaje de Shaftesbury sobre el peligro de la "tiranía mecánica"[20] y la anarquía (par. 198) a la que habrían dado pie una asamblea parlamentaria en sesión permanente y la "conjuración católica" tendiente a instaurar una monarquía absoluta, contra la cual reaccionaba la postura *whig* de excluir a la rama católica de la línea de sucesión.

Dentro de ese marco, se extiende el acontecimiento del pacto instituyente en la construcción lockiana. Antes que de los límites de la política,[21] se trata en Locke de la estructura del acontecimiento político, de la temporalidad que lo inerva, oscilando entre la irreversibilidad del pacto constitutivo y las dinámicas de la confianza. Si puede hablarse de un "método" lockiano, consiste en la fragmentación continua y diferenciada de la anatomía del poder incluso en la situación límite de la "apelación al cielo", o sea la apelación que debe justificar la resistencia al agresor en ausencia del juez común.

## 8. 4 EN EL HORIZONTE DEL PACTO: DISOLUCIÓN DE LA SOCIEDAD, DISOLUCIÓN DEL GOBIERNO Y APELACIÓN AL CIELO

La argumentación dilemática del *Segundo tratado* distingue primero de manera explícita entre la disolución de la sociedad y la disolución del gobierno (par. 211), pero también afirma inmediatamente después (par. 212) que la disolución del gobierno implica la disolución de la sociedad. Locke especifica dos casos de disolución del gobierno: una *conquista* disuelve desde el exterior tanto la sociedad como el gobier-

[20] Sobre el problema de la tiranía en el lenguaje *whig* de la época y en particular sobre la *mechanical tyranny*, cfr. Zaller (1993), pp. 609-610, Viano (1997), pp. 33-43. Ashcraft (1987), pp. 196-228, subraya la dimensión absolutamente empírica de las argumentaciones de Locke y, coherentemente con su tesis del radicalismo político lockiano, considera que Locke identifica la tiranía únicamente con la imposibilidad para el pueblo de manifestarle su consenso a un poder político legítimo que impide la realización de elecciones libres. Esta imagen de un Locke "radical" y *leveller* es refutada en cambio por McNally (1989), p. 37, quien pone de relieve el vínculo entre la resistencia y el atentado a la "propiedad del pueblo" por parte del legislativo o del ejecutivo. Sería propia de Locke la combinación de radicalismo político y conservadurismo social.

[21] Para esta interpretación, cfr. Pasquino (1984).

no; en cambio desde el interior la tipología parece más compleja y la disolución del gobierno se divide en otros dos casos subsiguientes. En el primero, la disolución de la sociedad se produce inmediatamente después de la disolución del gobierno (par. 212-220), en el segundo, el gobierno se disuelve pero la sociedad permanece (par. 221-222).

El primer caso ocurre ante todo cuando el legislativo, el alma del cuerpo político, es "quebrantado y disuelto", entonces "cada uno queda a disposición de su voluntad" (par. 212). La tipología de la alteración del legislativo —según la forma constitucional concreta que prevé la distribución del legislativo en tres personas distintas (el rey dotado de poder ejecutivo, una asamblea de la nobleza hereditaria, una asamblea de representantes electos *pro tempore* por el pueblo) (par. 213)— enumera cuatro casos en los que casi siempre el rey es la causa de la disolución del gobierno.[22] Pero esta también se produce cuando el supremo poder ejecutivo abandona su propia función, dando paso a la anarquía; el pueblo se vuelve "una multitud confusa" sin orden ni articulación (par. 219). Se produce entonces una alteración del poder legislativo de modo que la disolución del gobierno suscita la disolución de la sociedad. O bien el legislativo persiste pero actúa en contra de su propio *trust*.[23] Y éste sería "el otro modo" de disolución de los gobiernos (par. 221, 227): la violación de la confianza por parte del legislativo, del monarca o de ambos (que son por ende los verdaderos *rebellantes*).

Locke analiza el desarrollo de un *acontecimiento*: los poderes *intentan* privar a los súbditos de su propiedad poniéndose así en "estado de guerra" con el pueblo (par. 222). En el caso del ejecutivo se comprueba además una doble *breach of trust* puesto que participa en el legislativo y al mismo tiempo es su ejecutor supremo (*ibid.*). Con el ejercicio de una fuerza sin autoridad, de un poder no autorizado por el pueblo, se introduce de hecho *un* estado de guerra que expone al pueblo "nuevamente *al* estado de guerra" (par. 227). La alteración o supresión por la fuerza del legislativo suprime al juez común, elimina el único obstáculo para el estado de guerra entre los hombres. El gobierno queda disuelto, las leyes precedentes ya no son aplicadas, "todos los lazos [de subordinación política] anteriores quedan anulados" (par. 232, 235); cada uno (par. 241) puede ejercer ese "derecho" contra el rey como "hombre privado" (par. 237). El pueblo es liberado de cualquier obediencia ulterior y no le queda sino "el común refugio que Dios ha ofrecido a todos los hombres contra la fuerza y la violencia", la apelación al cielo. En cambio la tentativa de adquirir un poder arbitrario pone al legislativo en *un* estado de guerra con el pueblo. Al cesar el *trust*, el legislativo "pierde el poder que el pueblo puso en sus manos". Tal estado de guerra parece un mal mayor que el estado de guerra entre los miembros de la socie-

[22] Existe una alteración del legislativo en esta forma de gobierno: 1. cuando la persona única del príncipe remplaza las leyes por su propia voluntad y arbitrio (par. 214); 2. cuando impide la asamblea del legislativo, así como la libertad para discutir y deliberar (par. 215); 3. cuando altera las elecciones (par. 216); 4. cuando el príncipe o el legislativo entregan al pueblo al dominio de un poder extranjero (par. 217).

[23] Tarcov (1981), pp. 209-10.

dad civil, en tanto que implica la derogación arbitraria de los derechos naturales, entre los cuales se halla el derecho del pueblo a enfrentar la fuerza con la fuerza, a defenderse del tirano por medio de la fuerza.

El pueblo al que retorna el poder se identifica con la comunidad o sociedad que "es" o "conserva" (par. 149) el poder supremo, aunque ya no considerada bajo una forma cualquiera de gobierno, "pues ese poder nunca puede tener lugar hasta que el gobierno no se haya disuelto" (*ibid.*). La permanencia de la sociedad (*society* o *community, politic society, body, commonwealth*) con la disolución del gobierno significa entonces la permanencia de la sociedad *política*, de aquella asamblea originaria y constituyente que es una "democracia perfecta" en la medida en que reúne en sí el poder legislativo y el ejecutivo. Es el pueblo (o *society, community, majority*), no la unanimidad, y por este motivo la disolución de la forma de gobierno no disuelve la sociedad.[24] La reasunción del poder coincide con una *resistencia* colectiva o individual (par. 168) ante el ejecutivo que está en "estado de guerra con el pueblo", el cual tiene derecho a restablecer (*reinstate*) el legislativo (par. 155) en la medida en que tiene el poder de "constituir" (par. 212, 220, 222 y 243) una legislatura.

En el trasfondo de las argumentaciones de Locke reaparece la distinción entre poder constituyente y poder ordinario de George Lawson,[25] que consideraba al primero como exterior a la forma constitucional de gobierno.[26] En efecto Locke desconoce una dimensión plenamente constitucional que realizaría la recomposición de la violación de confianza en el mecanismo de separación formal y equilibrio de los "poderes". El poder constituyente y la resistencia están fuertemente entrelazados, pues el concepto lockiano de resistencia pone en juego una noción de poder que no solamente es una "reserva", sino también un actuar *por anticipado*. "No se debe esperar a que el gobierno se disuelva" (par. 220) y que eso derive en la disolución de la sociedad; el pueblo (que en Locke siempre aparece en la forma plural del pro-

[24] *Ibid.*, pp. 205-6; Seliger (1968), pp. 128, 196.

[25] Franklin (1978), pp. 69-74; para Lawson la majestad real continúa y persiste aun a través de interregnos y revoluciones y es diferente a la del regente *tamquam fundamentatum a fundamento*. En una democracia directa la majestad real y la personal parecen *flow together [...] yet a real majesty is not vested in the people in such a way that a majority can legislate anything in conflict with it.* La decisión sobre la forma de gobierno les compete a representantes que deciden por el voto de la mayoría; sólo entonces los *cives* se convierten en *subditi*, aunque sigan siendo siempre *cives*. La comunidad no es absorbida por el *commonwealth*, sino que conserva su identidad corporativa y por lo tanto su capacidad de actuar. La majestad real es el poder *quae potest rempublicam constituere, abolire, mutare, reformare*, y ese poder está siempre latente en la comunidad. *As the community has the power of constitution, so it has of dissolution [...]. The real majesty, then, or constituent power of the community, by which a commonwealth was originally established, cannot be lost or trasferred so long as the community survives*. La novedad de Lawson con respecto a la doctrina constitucionalista es la negación de la idea de que el poder constituyente pueda ser transmitido a una asamblea representativa como uno de los poderes ordinarios de ésta: *This act [of real majesty] [...] is above the power of a Parliament, which may have personal, but cannot have this real majesty [...]* (cit. por Franklin, 1978, p. 73).

[26] Cfr. la discusión entre Filmer y Hunton sobre la ausencia de un juez final en la constitución; para Filmer toda disputa debe desembocar en una revolución a menos que el rey o el Parlamento sean absolutos; sobre la diferencia en este punto entre Locke y los *whigs*, cfr. Franklin (1978), pp. 94-5 y 105.

nombre *they*) puede obrar por sí mismo instituyendo *un nuevo legislativo* "antes de que sea demasiado tarde",[27] o sea antes de que caiga el anterior poder legislativo "por opresión, engaño o entrega a un poder extranjero". El poder legislativo "debe volver a las manos de quienes lo han otorgado [...] para su tranquilidad y seguridad", es decir, a las manos del pueblo que tiene el derecho de recuperar su "libertad originaria". Con ello Locke no supone la libertad del estado de naturaleza donde "cada cual está a disposición de su propia voluntad" (par. 212), ni el mito *whig* de la Antigua Constitución, sino la libertad de la asamblea originaria que delibera según la ley de la razón de la mayoría. Mientras exista efectivamente una *society*, los individuos no recobran el poder de seguir la ley natural (par. 243), así como mientras el gobierno actúe conforme al *trust*, tampoco la sociedad conserva su poder de imponer la ley. En el programa lockiano de la resistencia se consolida el lazo entre las figuras propietarias y el dispositivo mayoritario, y comienza así la transformación del poder constituyente en poder residual de resistencia.[28] De allí en adelante los mecanismos constitucionales (la separación de los poderes legislativo y ejecutivo en primer lugar) están predispuestos para mantener la igualdad de los derechos con la desigualdad de las posesiones, el aislamiento de la virtud frente a la consolidación de la propiedad.

Sin embargo, no solamente existe en Locke una acepción residual de resistencia; la resistencia anticipa y previene los intentos del legislativo para imponer un poder arbitrario al pueblo y a su propiedad, también "golpea", devuelve golpe por golpe (par. 235). La igualdad de poder es fuerza contra fuerza, que retorna en la forma de la guerra, pero con el derecho de castigar al agresor mediante la fuerza. El pueblo es de hecho "el juez" (par. 240) sobre la ruptura de la confianza (*breach of trust*), puede desplazar al legislativo cuando tiene la convicción (basada en la "manifiesta evidencia" del proyecto) (par. 230) de que este último actúa en contra del bien público. Locke aclara que "cuando una larga serie de abusos, prevaricaciones y engaños" le hacen ver al pueblo el *proyecto*, las intenciones ocultas de los gobernantes, "el pueblo se despierta e intenta poner el gobierno en manos de quien le garantice los fines para los cuales en un principio había sido instituido" (par. 225). Y "la mejor defensa contra la rebelión" es comprender, gracias a esta "doctrina", que cualquier intento de obtener un poder arbitrario disuelve el gobierno, pero no la sociedad. En efecto, Locke remite el fundamento del gobierno "a la inestable

[27] "[...] la condición de los hombres no es tan miserable como para que no puedan servirse de este remedio, antes de que sea demasiado tarde para recurrir a él [...] nunca se puede estar a salvo de la tiranía si no existe el medio para evitarla antes de quedar enteramente sometidos a ella, para lo cual no solamente se tiene el derecho de derrocarla, sino también el de prevenirla" (par. 220). Cfr. Seliger (1968), p. 126.

[28] Ashcraft (1987), pp. 219 ss., creyó reconocer en el *people* que resiste a la tiranía un elemento irreductible a la mayoría de los *freemen*, y que se trataría más bien de la resistencia del "pueblo" en un sentido amplio, de la mayoría numérica (*which places revolutionary action in the hands of the members of the lowest social classes*) en una situación en la cual, incluso bajo un sistema de leyes y juicios autorizados, haya una "manifiesta perversión de la justicia" (par. 20). Pero cfr. también McNally (1989), p. 37 y Euchner (1976), pp. 236 ss.

opinión y el humor incierto del pueblo" (par. 223), vincula pues la dinámica del *trust* con la *opinión*.[29] Y es entonces cuando la "apelación al cielo" introduce la perspectiva del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (publicado en Londres en 1690, al mismo tiempo que los *Dos tratados sobre el gobierno*) que ubica en una posición central la definición de la relación entre las *acciones* de los hombres y las normas con que se miden esas acciones —la ley divina, la ley civil y la ley de la opinión— en la medida en que todas se definen por el carácter de sanción que distingue a la ley como tal. La ley de la opinión presenta los mismos rasgos que la moneda: es informal, variable y en definitiva no universal como la ley natural y, al igual que la moneda, se basa en un consenso tácito. En la apelación al cielo la ley de la opinión parece coincidir con la ley divina, con un designio providencial. En realidad, el aislamiento de la virtud es lo que transforma la apelación al cielo en una apelación a la espada; al desaparecer la confianza general, al desaparecer el pacto y el pueblo, los virtuosos sólo pueden confiar en la coincidencia de su propio juicio con el designio providencial.

## VIDA

John Locke nace en Wrington cerca de Bristol en 1632. Estudia en Oxford filosofía y medicina. En 1668 es elegido miembro de la Royal Society de Londres. En Oxford conoce a Lord Ashley, luego conde de Shaftesbury, de quien será amigo y consejero. Probablemente colabora en la redacción de la Constitución de Carolina (1668). En 1681 Shaftesbury es arrestado en su calidad de jefe de la oposición *whig* y también Locke es obligado primero a retirarse a Oxford, luego es expulsado de la universidad y debe refugiarse en Holanda. Rechaza el perdón real y parece verosímil su activa participación en los preparativos para la "gloriosa revolución" que pone en el trono a Guillermo de Orange. Muere en Oates (Essex) en octubre de 1704.

## OBRAS

Para las obras de Locke, véase *The Works of John Locke*, 10 vols., Londres, 1823, reimpresión facsimilar, Scientia Verlag, Aalen, 1963; para los inéditos *Essays on the Law of Nature* (1660-1664), cfr. la edición del texto latino con traducción y notas a cargo de W. von Leyden, Clarendon Press, Oxford, 1954; los denominados *Two Tracts* de 1660 sobre el poder del magistrado civil en las cuestiones religiosas indiferentes fueron traducidos y editados por C. A. Viano, *John Locke, Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Taylor, Turín, 1961; *An Essay Concerning Human Understanding*, Londres, 1690 (trad. esp. *Conducta del entendimiento y otros ensayos morales*, ed. bilingüe, Anthropos, 1992; en el texto EHU); *Two Treatises of Government*, Londres, 1690, edición a cargo de P. Laslett, Cambridge U. P., Cambridge (Student Edition),

[29] Cfr. *EHU*, cap. XXVIII.

1988 (trad. esp. *Ensayo sobre el gobierno civil*, Madrid, Aguilar; *Segundo tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Madrid, Alianza, 1990; el *Primer tratado* es abreviado en el texto con *FT*); *The Reasonableness of Christianity, as Delivered in the Scriptures*, Londres, 1695.

LITERATURA CRÍTICA

ASHCRAFT R. (1987), *Locke's Two Treatises of Government*, Allen & Unwin, Londres

BARKER E. (1951), "The Theory of the Social Contract in Locke, Rousseau and Hume", en Id., *Essays on Government*, Oxford U. P., Oxford.

CAFFENTZIS G. C. (1988), *Abused Words, Clipped Coins and Civil Government. John Locke's Philosophy of Money*, Autonomedia, Nueva York, 1988.

COSTA P. (1974), *Il progetto giuridico. Ricerche sulla giurisprudenza del liberalismo classico*, Giuffrè, Milán.

DUNN J. (1988), "The Concept of 'Trust' in the Politics of John Locke", en AA. VV., *Philosophy in History*, Cambridge U. P., Cambridge, pp. 279-301.

—— (1992), *The Political Thought of John Locke*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

EUCHNER W. (1976), *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt a. M., 1969.

FAGIANI F. (1983), *Nel crepuscolo della probabilità. Ragione ed esperienza nella filosofia de John Locke*, Bibliopolis, Nápoles.

FRANKLIN J. H. (1978), *John Locke and the Theory of Sovereignity*, Cambridge U. P., Cambridge.

GOUGH J. W. (1950), *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Clarendon Press, Oxford.

KENDALL W. (1959), *John Locke and the Doctrine of Majorityrule*, University of Illinois Press, Urbana.

LEYDEN W. VON (1984), *Hobbes and Locke. The Politics of Freedom and Obligation*, Macmillan, Londres, 1982.

MACPHERSON C. B. (1973), *Libertà e propietà alle origini del pensiero borghese*, ISEDI, Milán, pp. 225-96.

MCNALLY D. (1989), "Locke, Levellers and Liberty: Property and Democracy in the Thought of the First Whigs", en *History of Political Thought*, 10, pp. 17-40.

OLIVECRONA R. (1974), "Apropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property", en *Journal of the History of Ideas*, 35, pp. 211-30.

—— (1975), *The Term "Property" in Locke's "Two Treatises of Government"*, en *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LXI.

PASQUINO P. (1984), "I limiti della politica. Lo stato di natura e l''apello al cielo' nel Secondo Trattato sul Governo di J. Locke", *Rivista di Filosofia*, 3, pp. 369-95.

RILEY P. (1982), *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard U. P., Cambridge (MA).

SELIGER M. (1968), *The Liberal Politics of John Locke*, Allen & Unwin, Londres.

STRAUSS L. (1953), *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago.

TARCOV N. (1981), "Locke's Second Treatise and 'The Best Fence Against Rebellion'", en *Review of Politics*, 43, pp. 198-217.

VAUGHAN C. E. (1960), *Studies in the History of Political Philosophy. Before and after Rousseau*, Russel & Russel, Nueva York, pp. 130-203.

VIANO C. A. (1960), *John Locke. Dal razionalismo all'iluminismo*, Einaudi, Turín.
—— (1997), *Il pensiero politico di Locke*, Laterza, Bari-Roma.
ZALLER R. (1993), "The Figure of the Tyrant in English Revolutionary Thought", *Journal of the History of Ideas*, n. 3, pp. 585-610.

## 9. ROUSSEAU Y LA CUESTIÓN DE LA SOBERANÍA

*Lucien Jaume*

El gobierno recibe del soberano las órdenes que le da al pueblo.
ROUSSEAU, *Contrato social*, III, 1

No existe un filósofo que no se inscriba en una tradición a la que continúa y reelabora para usarla con nuevos fines. Lo cual es válido también para la filosofía política de Rousseau, cuya genialidad consistió en apropiarse de los atributos de la soberanía de los monarcas absolutos para adjudicárselos a otro dueño, el pueblo. El pueblo de Rousseau es causa y efecto del pacto social, vale decir, el acto por el cual cada uno "al unirse con todos" se encuentra ya frente a esa Totalidad que lo hace existir como resultado de la asociación.[1] Al mismo tiempo, con la "alienación total de cada asociado [...] a toda la comunidad", cada individuo "no obedece sin embargo más que a sí mismo". Si ese "sin embargo" es quizás el indicio de un problema no resuelto, no es hacia ese punto adonde orientaremos la indagación, sino a los medios empleados por Rousseau para transferir la soberanía al pueblo, en la medida en que se trata de un concepto forjado originalmente por la monarquía absoluta y específicamente, en Francia, la monarquía absoluta de derecho divino. Será preciso pues restituir el interlocutor imaginario (que es también un adversario) al que se dirige el *Contrato social*, es decir, más allá de Hobbes, al mismo Bossuet como teórico de la política consagrada.

En efecto, Rousseau recupera para la soberanía del pueblo varios rasgos característicos de la acepción monárquica: la unidad del sujeto soberano, la indivisibilidad, la inalienabilidad, aunque también un elemento menos analizado, su carácter de infalibilidad de derecho. El soberano es la fuente del *discurso de la verdad* sobre el bien de los gobernados, al igual que la fuente de la voluntad política. *Vox populi vox Dei*, escribe Rousseau, aunque esto no pueda o no deba entenderse sino a la luz de la voluntad general (en su diferencia con respecto a la "voluntad de todos"). Por otra parte, la soberanía popular traspone la soberanía monárquica en la misma medida en que, para el autor del *Contrato social*, se trata de combatir ciertos rasgos constitutivos de la monarquía: la gloriosa trascendencia del soberano por encima de los gobernados que se afirma en la monarquía de derecho divino, el carácter *unilateral* del derecho a mandar que es privilegio de Uno frente a Todos. Para Rousseau, que instruye el proceso contra el absolutismo, es preciso demostrar que el desnivel casi ontológico entre el príncipe y los súbditos es la matriz de todos los elementos de la *arbitrariedad*. Así la soberanía popular, poder *inmanente* al cuerpo de los gobernados,

[1] Louis Althusser había hablado al respecto de un "círculo lógico"; para esta célebre crítica, cfr. Althusser (1970). En el *Emilio*, libro V, Rousseau escribe: "el pacto social tiene una naturaleza peculiar y exclusiva en la medida en que el pueblo establece el contrato sólo consigo mismo, es decir, el pueblo colectivamente como soberano con los individuos privados como súbditos" (trad. it. p. 652).

animada por la voluntad general y generadora de la impersonalidad de la ley, procura el poder legítimo; en Rousseau el reino de la ley, que anula el poder del hombre sobre el hombre, es pensado como la antítesis exacta del reino de la arbitrariedad. Comenzaremos pues enumerando los requisitos de la soberanía y de la "majestad" según Bossuet. Veremos que cuando este último polemiza con Jurieu (quien aspira a una forma de soberanía del pueblo) subraya que la soberanía es otra manera de nombrar el *dominio*: ¿a quién dominaría entonces el pueblo, le contesta a Jurieu, si se acepta la absurda ficción de una soberanía del pueblo?

El modelo rousseauniano no será el recíproco cálculo de intereses (por otro lado, ocasionalmente retomado por Bossuet) ni el consenso al poder; se comprende de acuerdo a la lógica de la *autonomía* que a su vez se inserta en la problemática de la voluntad general —un concepto que es preciso redefinir; de donde se deriva la perspectiva de una "obediencia a la ley que se nos ha prescrito" y la tarea de hacer existir al pueblo en una perpetua recreación de sí mismo mediante la creación (y la desnaturalización) que el ciudadano se autoimpone. Tras haber estudiado, en esta segunda etapa, los medios con los que Rousseau socava la asimilación del gobierno con el soberano que era típica de la monarquía, habrá que hacer un balance del costo de la operación, o de la revolución teórica realizada: ¿qué implica el trastocamiento copernicano efectuado por el *Contrato*? Surge entonces el temible problema del gobierno (poder ejecutivo), con su tendencia invencible a debilitar al soberano; o bien la condena lanzada sobre la representación que es teóricamente irreprochable teniendo en cuenta la problemática de la voluntad general, pero que resulta empíricamente inaplicable.

Deberíamos preguntarnos si en la pureza del modelo de la soberanía conforme a la esencia de la voluntad general acaso Rousseau no realiza más bien un *desplazamiento* de los problemas (sobre todo del problema de la libertad) antes que una verdadera resolución. ¿Acaso la soberanía del *Contrato* social no está a fin de cuentas invalidada, incluso en el plano del derecho (diferenciado del plano de los hechos), por una imposibilidad congénita? Una imposibilidad que a pesar de todo no le habrá de impedir que alimente la utopía democrática de los modernos.

## 9. 1 BOSSUET: LA SOBERANÍA, UNA APUESTA EN LA CONTROVERSIA CON JURIEU

Uno de los modelos más elaborados de la soberanía monárquica de derecho divino se halla en la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte*, escrita por Bossuet para el delfín.[2] Si bien Bossuet se propone dar cuenta de todas las formas de gobierno, eso no quita que según su propia formulación "La monarquía [sea] la forma de gobierno más común, más antigua y también la más natural" (*P* II, I, 7, p. 70).[3] Inspirándo-

[2] Edición de referencia Le Brun (1970).
[3] *P* = *Politique*.

se ampliamente en Hobbes,[4] Bossuet describe lo esencial de la soberanía monárquica en una subdivisión que lleva como título: *Qué es la majestad* (*P* v, IV, 1, p. 177). Allí encontramos la incorporación del pueblo en el rey y la unificación de la voluntad de la multitud características de la problemática del *Leviatán*:[5] "El príncipe, en tanto que príncipe, no es considerado como un hombre particular, es un personaje público; todo el estado está en él, la voluntad de todo el pueblo está contenida en la suya. Como en Dios están reunidas todas las perfecciones y todas las virtudes, así también todo el poder de los particulares está reunido en la persona del príncipe. ¡Cuánta grandeza debe tener para que un solo hombre contenga tanto!" (*P* v, IV, 1, p. 177).

Pero el príncipe no sólo encierra en sí mismo el poder de los "particulares", sino también la facultad (sabiduría o competencia) de sentenciar sobre el bien de todos y cada uno dentro del reino: "He aquí la razón secreta que gobierna todo el cuerpo del Estado, contenida en una sola cabeza: cuando vemos en el rey la imagen de Dios, tenemos la idea de la majestad real" (*ibid.*, p. 245). Las leyes del rey, como se dice en la época de Luis XIV, son la emanación de esa "razón secreta" que literalmente goza de la *infalibilidad*, tal como Luis XIV no vacila en mencionarla para instruir al delfín,[6] y que como el poder soberano se ejerce sin que haya una contrapartida o una réplica que tomar en consideración:[7] "Cuando el príncipe ha juzgado, escribe Bossuet, ya no hay otro juicio" (*P* IV, II, p. 93).

No obstante, Bossuet debe resolver un punto delicado: salvaguardar la alteridad de origen y de naturaleza entre el rey y la nación, dentro de la identificación funcional, organicista que ha construido;[8] al acentuar demasiado la imagen orgánica de la no división, se corre el riesgo de sugerir que nada *resiste* al poder real, que el cuerpo del rey es enteramente transparente para el alma que lo dirige; se terminará diciendo, como Hobbes, que a través de su "representante" cada uno es autor de las palabras y los actos que el soberano ejecuta.[9] Pero no puede suceder lo mismo para

[4] En virtud de trabajos de investigación, sabemos que Bossuet poseía en su biblioteca las obras de Hobbes en varios idiomas. Cfr. Lacour-Gayet (1898). Sobre la soberanía en Bossuet, cfr. Jaume (1997), pp. 178-85. Para la influencia de esa concepción en el movimiento jacobino, el gobierno del año II, cfr. también Jaume (1989), pp. 368-82.

[5] Cfr. el análisis de esa representación-incorporación en Jaume (1986).

[6] *Memorias de Luis XIV*, "Instrucciones para el delfín": "Es propio de ciertas funciones que, por así decir tomando el lugar de Dios, nosotros parezcamos participar de su conocimiento. al igual que de su autoridad, como por ejemplo en lo concerniente al discernimiento de los espíritus, la subdivisión de las ocupaciones y la distribución de las gracias", cit. en Lemontey (1818), nueva edición en Lemontey (1829), t, V, nota de p. 120. Igualmente en Nourrisson (1867), nota 1, p. 197.

[7] Los Parlamentos se hicieron cargo de ello bajo los reinados de Luis XIV y Luis XV. En vísperas de la Revolución, en 1788, el Parlamento de Dijon afirma: "Ninguna ley puede obligar si no está aprobada", es decir, sometida al "libre registro en las Cortes".

[8] Sobre la imagen organicista, aparentemente tradicional pero que pertenece a la problemática de los modernos por la inclusión de la idea de soberanía, se puede confrontar el papel que cumplía la metáfora organicista en Althusius, donde se trataba de unir una pluralidad diferenciada y no a "particulares" todos *iguales* bajo la ley del soberano; nos remitimos a Duso (1992), especialmente pp. 438-43. Cfr. también Duso (1996), especialmente p. 79.

[9] En efecto, hay un problema análogo en Hobbes, que se advierte en un pasaje preciso del *Leviatán*

Bossuet: el pueblo, o más bien la multitud, no habla a través del rey. Éste no es una *persona* (*per-sonare*: hacerse oír a través de una máscara teatral),[10] aun cuando sea un "personaje público". Si bien sigue la lógica hobbesiana de la incorporación, Bossuet rechaza las consecuencias de la representación; existen sujetos malvados que nunca entenderán las razones para obedecer, y sobre todo existe el pecado original que tiene como consecuencia que toda soberanía deba ser dominio y represión. El comienzo de la *Politique* explica cómo "entre los hombres todo se divide y se separa" y cómo desde los orígenes, Abraham y Lot, dos hombres sabios, "no pudieron tolerarse" y que el hermano llegó a matar a su hermano (Caín y Abel). Por lo tanto, la legitimidad del poder soberano reside en la constricción a la Unidad que procura; en cuanto a la legitimidad del poder monárquico, se basa en que manifiesta con la ayuda de Dios la *infinita distancia* entre la majestad del rey y la condición de los "particulares". Reiterando las palabras bíblicas, Bossuet proclama a los soberanos: "*Ustedes son dioses*, tienen en su autoridad, grabada en sus frentes un carácter divino".[11] Al fin y al cabo, existe tal distancia de naturaleza entre el soberano y los gobernados que, así como la ley es la ley del rey (y no de la nación), el pueblo se convierte en el pueblo del rey, si puede decirse así. Y Bossuet va a subrayar esta tesis frente a Jurieu, aunque ya se había expresado en el comienzo de la *Politique*: como puro dominio[12] que no se funda en el consenso, la soberanía estatal hace que un pueblo sea (se vuelva) un pueblo.

Jurieu, que escribe en el contexto inmediatamente posterior a la *Glorious Revolution*, en 1689, había retomado la imagen organicista del pueblo y el rey, aunque para sostener que el rey sólo era el magistrado de la soberanía del pueblo. Vale la pena recordar ese célebre pasaje:

> Aunque un pueblo que ha instituido un soberano ya no puede ejercer la soberanía por sí mismo, no obstante sigue siendo la soberanía del pueblo la que ejerce el soberano. Éste es el brazo y la cabeza, el pueblo es el cuerpo. Y el ejercicio de la voluntad que depende de uno solo no impide que la soberanía esté en el pueblo como en su fuente e incluso como en su primer sujeto.[13]

El pueblo podía pues recuperar la soberanía, como lo había hecho (o se consideraba así) en Inglaterra.

---

(cap. XVII), donde se dice que hace falta "que cada uno se confiese y se reconozca (*to owne and acknowledge*) como el autor de todo lo que haya hecho o mandado hacer [...] aquel que ha asumido de ese modo su persona (*Person*)". Sobre esta cuestión, cfr. Jaume (1992).

[10] Una connotación sugerida por Hobbes al comienzo del cap. XVI del *Leviatán*. Nos permitimos remitir a nuestro estudio en detalle, el primero que se le ha dedicado a esta cuestión: Jaume (1983), pp. 1009-35.

[11] Pero añadiendo (lo que sólo la Iglesia puede hacer): "Oh dioses de carne y de sangre, dioses de barro y de polvo, morirán como hombres" (*P* V, IV, 1, p. 180).

[12] Una vez más, un dominio legítimo porque responde al pecado original.

[13] Jurieu (1689), p. 368 (reimpresión parcial, Caen, 1991). Citaremos a Bossuet (1690) siguiendo la misma edición de Caen, reimpresión parcial de Bossuet (1863), vol. XV.

Ante esta idea de un "primer sujeto" de la soberanía que sería el pueblo mismo, Bossuet replica *a)* que antes del monarca no existe soberanía; *b)* que antes del monarca ni siquiera hay un pueblo y que, a la inversa, el monarca es el que instituye al pueblo como tal. Hablar como Jurieu de una soberanía natural del pueblo o bien de un pueblo ya existente de manera natural,

> es suponer un gobierno antes de cualquier gobierno y contradecirse uno mismo. Lejos de que en ese estado el pueblo sea soberano,[14] ni siquiera existe un pueblo en ese estado. Bien pueden existir familias, por lo demás mal gobernadas e inseguras; puede haber una turba, un cúmulo de gente, una multitud confusa, pero no puede existir un pueblo porque un pueblo ya supone algo que reúna, alguna conducta regulada y algún derecho establecido.[15]

Aun cuando forzadamente se quisiera denominar soberanía a lo que es un puro estado de "anarquía", prosigue Bossuet, el seudo-pueblo soberano no tendría nadie sobre quién ejercer su soberanía; en otros términos, no se puede ser soberano de sí mismo: "Donde todo es independiente, no existe nada soberano; porque el soberano domina por derecho, y en este caso el derecho de dominar aún no existe; no se domina sino sobre quien es dependiente".[16] Se nota el provecho que podrá extraer Jean-Jacques Rousseau de esta memorable confrontación. El proyecto rousseauniano para pensar la política consistirá *en ir del pueblo al soberano* y no a la inversa —porque la inversa siempre favorece a la monarquía ilegítima (basada en el arbitrio y generadora de arbitrariedad). Pero al mismo tiempo no se debe caer en los errores de Jurieu, igualmente infructuosos. Ante todo es preciso examinar "el acto mediante el cual un pueblo es un pueblo", según el enunciado del *Contrato social* (I, 5), antes de suponer que ese pueblo pueda ser gobernado por un monarca. De allí se deriva la distinción entre el soberano y el gobernante, que ya había realizado Jean Bodin aunque desde una perspectiva totalmente distinta.[17] El pueblo, luego el soberano y por último el gobernante, tal es el orden de la génesis racional, aunque también podría decirse que de la génesis de las normas, según Rousseau.

## 9. 2 ROUSSEAU: UNA CONSTRUCCIÓN DECONSTRUCTIVA DE LA MONARQUÍA

Hay diversas maneras de analizar la forma en que el pensamiento político de Rousseau se halla en contraposición con la idea de la monarquía absoluta. La vía más

[14] Supuesto estado de naturaleza en que el pacto con el rey todavía no ha ocurrido; en Jurieu hay un contrato de sumisión condicionado (y no un contrato de asociación que crea la sociedad).

[15] Bossuet (1690), p. 465.

[16] *Ibid.*, p. 248.

[17] En Bodin, el soberano, diferenciado del gobierno, al mismo tiempo se diferencia de los gobernados. La dimensión vertical de la autoridad está expresada bien por esta definición de la soberanía: "Poder para dictar la ley a todos en general y a cada uno en particular [...] sin el consenso del más grande, ni del par, ni del inferior cualesquiera sean" (*Les six livres de la République*, I, 10).

simple para nosotros será prestarle atención a la polémica sobre la noción de ley y por consiguiente en torno a la noción de pueblo. Como puede comprobarse en el artículo de la *Enciclopedia* consagrado a la economía política, la preocupación original de Rousseau era la siguiente: si se pudiese obtener la libertad en la obediencia, sería preciso "imitar aquí en la tierra los decretos inmutables de la divinidad" (EP, p. 381).[18] Pero si bien esa "imitación" corre el riesgo de ser sofística, de hecho lo ha sido en las monarquías: "Con cualquier sofisma que se pueda enmascarar, lo cierto es que si alguien puede constreñir mi voluntad, ya no soy libre." La soberanía como *preeminencia* en saber, en *sabiduría* y en poder ha desempeñado ese papel, de donde proviene una coacción efectuada sobre las voluntades por la salvación común del reino, presentada según el modelo de la ley de Dios que ejerce la constricción necesaria sobre una humanidad entregada a la concupiscencia. El sofisma monárquico ha consistido en decir que sirviendo al rey también se servía a Dios, que las leyes del rey respetaban la ley divina. La octava de las *Cartas desde la montaña*, que explica cuáles son los "prodigios de la ley",[19] critica a quienes en la monarquía confunden al rey con la ley: "Con qué énfasis pronuncian las palabras *servicio* y *servir*; cuán grandes y respetables se consideran cuando pueden decir *Rey y señor mío*; cuánto desprecian a los republicanos que no son sino libres y que ciertamente son más nobles que ellos" (LM, nota de Rousseau, p. 1017).[20] Pero contrariamente a ese dominio de la ley encarnada, que es una ley arbitraria, los hombres han hallado[21] una *constricción liberadora*, procurada esta vez por la ley impersonal:

¿Cómo puede lograrse que éstos obedezcan y que nadie mande, que sirvan y que no haya ningún señor; tanto más libres en efecto en la medida en que, bajo una aparente sujeción, nadie pierde su libertad salvo en aquello que pueda dañar la de otro? Estos prodigios son obra de la ley. Y únicamente a la ley le deben los hombres la justicia y la libertad.[22]

Pero entonces es preciso comprender que la soberanía, que dicta la ley, no es exterior a los individuos; es compuesta por los individuos mismos y en tal sentido, contrariamente a lo que Bossuet le objetaba a Jurieu, ese pueblo de individuos racionales se manda a sí mismo. Si en la visión absolutista el pueblo es gobernado porque existe un soberano, en la concepción rousseauniana el pueblo es gobernado porque es el soberano. Sin embargo, la fórmula "el soberano es gobernado" pareciera fuertemente paradójica, puesto que la noción moderna de soberanía no se forjó sino para legitimar el derecho de gobernar. Poco importa si se tiene en mente un derecho de dominio, un derecho de gestión razonada y racional de las pasiones humanas, un

[18] EP = *Discurso sobre la economía política.*

[19] Utilizamos una expresión que se encuentra en EP, p. 381.

[20] LM = *Cartas desde la montaña.*

[21] Debemos dejar de lado las lecturas de Aristóteles y Plutarco que efectúa Rousseau, su elogio de la "virtuosa" Esparta y su crítica a la "decadente" Atenas.

[22] EP, p. 381. Texto retomado de hecho en el *Manuscrito de Ginebra* (= MG), primera versión del *Contrato social*; cfr. MG, p. 310.

derecho inherente a los *arcana imperii*, el soberano es quien goza de la dimensión vertical del poder. En Rousseau, la inmanencia de la soberanía, su dimensión horizontal en este sentido, requiere una teoría del *sujeto*; para fundar la co-división del ejercicio de la soberanía, hace falta que quien recibe las órdenes de la ley[23] *se reconozca en ella*. La ley debe representar al sujeto ante sí mismo. La trascendencia coercitiva de la ley debe adherirse a una dinámica *interna* de la conciencia racional: la ley es "la voz celeste que le dicta a cada ciudadano los preceptos de la razón pública y le enseña a actuar *según las máximas de su propio juicio* y a no estar en contradicción consigo mismo" (EP, p. 381; cursivas nuestras).

Si las máximas del juicio individual permiten comunicarse con aquello que la ley ordena, entonces soy al mismo tiempo libre y obligado, como dirá el *Contrato*, no obedezco sino a la ley que me he prescrito. Se advierte la manera en que los atributos que la monarquía le suministró a la soberanía (unidad, indivisibilidad, inalienabilidad, infalibilidad) se aplican perfectamente "al acto mediante el cual un pueblo es un pueblo"; las cláusulas del acto "se reducen *todas* a una sola: la alienación *total* de cada asociado con *todos* sus derechos a *toda* la comunidad" (C I, 6, p. 731; cursivas nuestras).[24] La repetición de la idea de totalidad sugiere una completa igualdad, una unidad mística integral, la ausencia de toda delegación, la producción de una Verdad fundadora e insuperable, es decir, los cuatro atributos de la soberanía precedente. De alguna manera es el cogito que funda el pueblo rousseauniano. Al darse un soberano, se hace existir al soberano, se crea como los miembros de un cuerpo donde todos deben reconocerse en cada uno (gracias a la voluntad general), porque cada uno participa de la razón común a todos.

Dicho acto que hace que un pueblo sea un pueblo, que un ciudadano sea un ciudadano, que el soberano se autoconstituya (*causa sui*) es entonces el mismo acto que hace que una ley se convierta en ley en la asamblea del pueblo: "Cuando todo el pueblo delibera sobre todo el pueblo, sólo se considera a sí mismo [...]. Entonces la materia sobre la cual se delibera es general como la voluntad que delibera. Ese acto es lo que llamo una ley" (C II, 6, p. 750). La soberanía no es un dominio por parte de otros, ni un consenso ante la ley de otros, ni un pacto de sumisión regulado por el cálculo de intereses,[25] sino la autoproducción de cada uno como miembro de la voluntad general y de la totalidad del pueblo a través de cada uno. Formar el pueblo (en su unidad constituida) o conformar la ley es por cierto un acto del soberano, pero de un soberano que no antecede a dicha obra porque él mismo es su obra.[26]

[23] A través de las aplicaciones que le da el "gobierno" o poder ejecutivo. Volveremos sobre este punto.

[24] C = *Contrato social*.

[25] Sobre el cálculo de intereses en Bossuet, cfr. *Quinta admonición a los protestantes*, par. LVI: el pueblo debe "interesar en su conservación a quien pone a su cabeza. Depositar el Estado en sus manos a fin de que lo conserve como su propio bien es un medio muy apremiante para interesarlo" (Bossuet, 1690, p. 474). Recíprocamente, "el verdadero interés de quienes gobiernan es interesar en su conservación incluso a los pueblos sometidos" (*ibid.*, p. 475). Cfr. también *Politique*, I, V: "Por medio del gobierno, cada particular se vuelve más fuerte" (P, pp. 20-1).

[26] Sobre esta constitución por autoproducción del soberano y su divergencia con Hobbes, cfr. Jaume (1985), pp. 39-53.

Pero si la voluntad general siguiera siendo *exterior* al individuo, si el mando no despertara en cada uno "las máximas de su propio juicio", todo se vería comprometido, dado que entonces algunos quedarían fuera del pacto.[27] Por cierto es lo que sucede cuando el individuo no escucha la voluntad general *que lleva dentro de sí*[28] y es además la lógica de decadencia que se pone en marcha desde que empieza a existir el gobierno. El gobierno es la rajadura en el cristal igualitario.

## 9. 3 LA PROBLEMÁTICA ROUSSEAUNIANA: EL GOBIERNO COMO AMENAZA DE USURPACIÓN DE LA SOBERANÍA

Si bien en Rousseau es cierto, como pretendía Bossuet, que no hay "pueblo" antes del soberano y que solamente este último puede formar la unidad del pueblo, eso no impide que *alguien* que no sea el soberano pueda mandar al nuevo soberano concebido por Rousseau.

¿Simplemente se habría desplazado la exterioridad nociva, generadora de trascendencias despóticas? El gobierno parece resucitar el peligro que representaba el soberano monárquico para Rousseau. Basta con que el gobierno se constituya como "espíritu de cuerpo", que se autonomice peligrosamente de la asamblea legislativa, que eluda la ley —que "no es sino la expresión de la voluntad general" (GP, cap. VII, p. 1157)—[29] y ya no se podrá decir que el soberano se manda a sí mismo. El *Manuscrito de Ginebra,* muy valioso dado que nos muestra las dificultades fundamentales que el *Contrato social* luego intentará superar, no vacila en presentar la cuestión del gobierno como "el abismo de la política en la constitución del Estado".[30] No es casual que el gobierno amenace la soberanía, sino por una necesidad esencial que concierne al instantaneísmo de esa especie de cogito colectivo que es la voluntad general. Escuchemos a Rousseau: "Así, aun cuando el cuerpo social pudiese decir alguna vez: *quiero ahora todo lo que quiere un hombre determinado* [el magistrado], nunca podrá decir al hablar del mismo hombre: *lo que quiera mañana, también lo querré*" (MG I, 4, p. 296). No solamente la voluntad general no puede comprometer el futuro (si se con-

[27] Como observa el *Manuscrito de Ginebra,* "la voluntad general de todo un pueblo de ningún modo es general para un individuo particular extranjero, porque ese particular no es miembro de dicho pueblo" (*MG*, II, 4, p. 327).

[28] Cfr. CI, 7, p. 734: "Cada individuo puede tener como hombre una voluntad particular contraria o diferente a la voluntad general que tiene como ciudadano", y *passim.* En contra de una lectura demasiado apresurada, la voluntad general no es exterior a la conciencia del ciudadano en cuanto ciudadano. En el fondo, es la voluntad de examinarse desde el punto de vista del bien de todos, interiorizada individualmente ya que es general para todo el pueblo, pero universal en la medida en que se aprehende a partir de la interioridad personal. La comprensión de la voluntad general se facilita con este pasaje del *Manuscrito de Ginebra*: "La ley primaria, la única verdadera ley fundamental que deriva inmediatamente del pacto social es que cada cual prefiera en todas las cosas el mayor bien para todos" (*ibid.*, p. 328).

[29] GP = *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia.*

[30] MG, I, 4: "En qué consiste la soberanía y qué la hace inalienable".

sideran las leyes votadas), sino que tampoco puede comprometerse *ella misma* para el futuro; es un *nunc stans*, un "Yo quiero" que siempre debe renovarse en una serie de actos de presencia en sí, que constituyen la vida de la voluntad general.[31] De donde se deduce que "el verdadero carácter de la soberanía es que exista siempre una concordancia de tiempo, lugar y efecto, entre la dirección de la voluntad general y el empleo de la fuerza pública, una concordancia con la que ya no se puede contar apenas otra voluntad, cualquiera sea, dispone de dicha fuerza".[32] Y el gobierno vendría a ser esa otra voluntad al mismo tiempo indispensable —porque el pueblo no se debe ocupar de objetos particulares— y peligrosa, porque las decisiones de la voluntad general son entonces desplazadas en el tiempo y en el espacio, modificadas, muy probablemente alteradas. Si la relación del poder ejecutivo con el poder legislativo fuera tan estrecha como la relación entre la voluntad y la acción en el ser humano, "el Estado ejecutaría siempre fielmente todo aquello que quiere el soberano"; pero Rousseau nos advierte de inmediato que no puede ser así; en el organismo político el cuerpo está unido al alma sólo metafóricamente; el gobierno se vuelve un cuerpo aparte capaz de suscitar intereses para sí que no son los intereses del soberano. No examinaremos aquí las modalidades prácticas que completan el diagnóstico de la usurpación de la soberanía[33] de la cual Ginebra le va a proporcionar a Rousseau un valioso ejemplo.[34]

Más aún, es preciso señalar que el gobierno, según el *Contrato social*, está nuevamente en contradicción con el principio general de la soberanía y de la ley. Anteriormente hemos podido advertir que la condición de *igualdad* era fundamental para la conclusión del pacto social. Hace falta que la alienación de cada uno hacia todos se efectúe sin restricción alguna: "puesto que cada uno se entrega por entero, la condición es igual para todos; y puesto que la condición es igual para todos, nadie tiene interés en volverla onerosa para los demás" (CI, 6, p. 731). Dicho estatuto de igualdad excluye que alguien pueda imponer a los demás una obligación de la que estaría exento, como en la sociedad de privilegios y de jerarquía, lo que evidentemente es uno de los objetivos de Rousseau en la guerra contra la soberanía monárquica. En el momento en que alguien puede utilizar la fuerza de la ley sin ser susceptible a su vez de someterse a ella, significa que la ley ha perdido su virtud de universalidad impersonal y asimismo significa que existe un soberano, un dueño de la ley —*de facto* o explícitamente. Es notable ver a Rousseau realizando por sí mis-

[31] Es sorprendente el paralelismo con el cogito cartesiano (*Meditaciones metafísicas*), con su instantaneísmo, con la desconfianza necesaria frente a la memoria.

[32] MG, I, 4, p. 296. Como dice también el *Manuscrito* e insistirá el *Contrato*, "cuando la ley habla en nombre del pueblo, lo hace en nombre del pueblo presente y no en el de antaño" (*ibid.*, p. 316).

[33] Cfr. todo el libro III del *Contrato social*. Se recordará la tesis general: "Así como la voluntad particular actúa *sin cesar* contra la voluntad general, del mismo modo el gobierno ejerce un esfuerzo *continuo* contra la soberanía" (III, 10, p. 793, cursivas nuestras); y además: "en el momento en que el gobierno usurpa la soberanía, se rompe el contrato social" (*ibid.*, p. 795).

[34] Rousseau describe en estos términos el estado de los ginebrinos, sometidos al poderío que adquirió el Pequeño Consejo: "Soberanos subordinados por cuatro horas al año, se han vuelto súbditos para todo el resto de la vida, y se entregan sin reservas a la discreción ajena" (LM, p. 987).

mo la comparación que hemos señalado cuando trata acerca de la cuestión del gobierno en el *Contrato* (III, 6): "Al ser todos los ciudadanos iguales por el contrato social, todos pueden prescribir aquello que todos deben hacer, mientras que nadie tiene derecho a exigir que otro haga lo que él mismo no hace. Pero es justamente ese derecho [...] lo que el soberano le da al príncipe al instituir el gobierno" (*ibid.*).[35]

Una asombrosa aunque indispensable anulación del principio más preciado para el pensamiento rousseauniano, la igualdad de todos los miembros del cuerpo social. Habrá un hombre o un grupo, el príncipe, que podrá ordenar sin contrapartida, así como el monarca soberano tenía derecho a ordenar de manera unilateral. El soberano de Bossuet era en efecto aquel a quien nadie se le puede oponer, ya que "cuando el príncipe ha juzgado, no existe otro juicio". Se advertirá de paso que esta anomalía rousseauniana es históricamente la misma que afecta a la opinión *republicana* (especialmente en Francia) en la medida en que se obstinará en pensar al gobierno como una pura función ejecutiva, una fuerza peligrosa y que por lo tanto hace falta poner bajo vigilancia.[36] Por cierto, en Rousseau el príncipe no puede ordenar sino aquello que anteriormente ha prescrito la ley; si bien no hay contrapartida hacia abajo, al menos la ley es buena desde arriba en tanto que expresión de la voluntad general. Por otra parte, el gobierno es el único caso en que Rousseau admite la noción de *representación*: "Puesto que la ley no es más que la declaración de la voluntad general, resulta claro que el pueblo no puede ser representado en el poder legislativo; sino que puede y deber serlo en el poder ejecutivo, que no es más que la fuerza aplicada a la ley" (*C* III, 15, p. 802). Lo que representa el príncipe, simple "ministro" de las leyes (de *ministerium*: instrumento, ejecutor) u órgano "encargado" de la aplicación de las leyes, es el poder físico proveniente de la voluntad general y que se transmite a los actos administrativos.[37] No se puede representar la voluntad general (mediante diputados), pero se puede transmitir el vigor coercitivo que le es propio en la medida en que impulsa la soberanía, que es el papel del gobierno en cuanto puro ejecutor.[38]

Pero de hecho incluso en Rousseau el magistrado que gobierna no puede limitarse a esa función de ejecutor. Basta con indagar en el *Contrato* en torno a cuestiones delicadas como la del derecho de castigar, especialmente en el capítulo titulado *Del derecho de vida y de muerte* (II, 5). En este punto de la obra, y como señala el editor,[39] es la primera vez que Rousseau emplea el término de Maquiavelo, el "príncipe", y lo emplea en una oportunidad particularmente cargada de sentido: "Ahora el ciudadano ya no es más juez del peligro al que la ley pretende que se exponga, y

[35] "La institución del gobierno no es un contrato" (*C*, p. 804).

[36] En el contexto francés, en el transcurso de una Revolución que nunca se da por "terminada", se trata del temor a que reaparezca la realeza, el "fantasma del rey". Sobre la reforma decisiva incitada por De Gaulle (aunque quizá se ha vuelto a cuestionar en la actualidad), cfr. Jaume (1990-91).

[37] Sobre esta interpretación, cfr. Jaume (1992).

[38] En rigor, la soberanía es la *aplicación* de la voluntad general al poder del cuerpo social: "Por lo tanto en el Estado hay una fuerza común que lo sostiene, una voluntad general que dirige esa fuerza, y lo que constituye la soberanía es la aplicación de una en provecho de la otra" (*MG*, p. 294).

[39] Rousseau (1964), nota 4, p. 376.

cuando el príncipe le ha dicho: *es conveniente para el Estado que mueras*, él debe morir; porque sólo con esa condición ha vivido en la seguridad hasta entonces".

Quien habla así no es el *soberano* popular, sino el príncipe; debe hacerlo porque la condena de un criminal o la decisión de la guerra "no corresponde de ningún modo al soberano", son actos particulares sobre un caso particular. Pero, ¿no significa esto volver al modelo anterior de la soberanía-dominio con el uso del *ius gladii*? El "rigorismo" de Rousseau (según la expresión del editor) es sorprendente, aplicado de nuevo al caso del criminal: "Cuando se hace morir al culpable, es menos como ciudadano que como enemigo [...]. Dicho enemigo no es una persona moral, es un hombre, y entonces el derecho de guerra es ultimar al vencido." Las penas ejemplares por crímenes de lesa majestad no están lejos.

A fin de cuentas comprobamos que si bien todo el libro III del *Contrato social* casi es una descripción de las condiciones de la inevitable usurpación gubernamental, de todas maneras el gusano ya estaba en la fruta, por así decir: lo que se había rechazado de la soberanía absolutista retorna con las vestiduras del poder ejecutivo para amenazar la soberanía del pueblo.[40] Pero el *Contrato* es una obra polémica que no puede escapar de las condiciones y el crisol en que fueron elaborados los conceptos y la metafísica de la soberanía en su sentido propiamente moderno. La soberanía popular y su usurpación constituyen, en su faz positiva y su faz negativa, dos obsesiones rousseaunianas que fueron comprendidas o más bien experimentadas por los jacobinos —cualesquiera hayan sido por otro lado las simplificaciones y los contrasentidos que pudieron cometer en relación con el *Contrato social*.[41] La imposibilidad de existencia, o mejor dicho de verificación *empírica*, que afecta a la teoría de la voluntad general y de la soberanía del pueblo "puro" era una incitación a la utopía, es decir, al voluntarismo político, con el proyecto de tomar el *Contrato social* como un programa de acción, mientras que de hecho, como lo muestra Alexis Philonenko,[42] es el lamento sobre una decadencia universal e irremediable, la crítica de un mundo que ya no puede retornar a las condiciones de la libertad. Acaso sólo la isla de Córcega sigue siendo en Europa "un país capaz de legislación" (*CS* II, 10, p. 763). Como lo confirmará luego la redacción del proyecto de constitución que debería darse a Córcega, la ausencia de división del trabajo, el predominio absoluto de la agricultura de subsistencia y la autarquía económica son las condiciones *sine qua non* para que un pueblo permanezca (o en el caso de los corsos, se vuelva) libre...[43]

[40] La que por su parte ha heredado algunos atributos de la soberanía monárquica. Así se enfrentan dos soberanías en esa marcha hacia la decadencia que es la historia de los gobiernos.

[41] Para un balance tentativo sobre esta cuestión, cfr. Jaume (1991), pp. 57-69. Y en una forma más sucinta, Jaume (1992-93).

[42] Cfr. Philonenko (1984), III, p. 65: "El *Contrato social* tiene como primera y principal objeción al mismo *Contrato social*. En todas partes, o al menos en las ramificaciones más sobresalientes, se opone a sí mismo".

[43] *Proyecto de constitución para Córcega*, trad. It. Alatri (1970), pp. 1081-121.

## 9. 4 LA REPRESENTACIÓN: OTRO DISPOSITIVO DE ANULACIÓN DE LA SOBERANÍA

Hasta ahora hemos visto que para que la libertad se mantenga junto con la obediencia, es decir, para romper con el modelo monárquico del dominio, hace falta que la voluntad general permanezca *presente en sí misma* sin alteridad ni alienación; del mismo modo hemos visto que todo gobierno, una vez instituido, se vuelve muy rápidamente una amenaza directa a la garantía de la libertad que abarca la voluntad general —porque el gobierno ya constituido con un privilegio unilateral de mando tiende en la práctica a volverse permanente y hacer prevalecer sus intereses frente a los del pueblo, el gobierno se transforma pues en una nueva soberanía, teratológica, usurpadora. Lo mismo ocurre en el caso de la representación, donde por ejemplo se observa que el Parlamento de Inglaterra se convierte en un soberano en lugar de ser un mandatario.En el *Gobierno de Polonia*, Rousseau alude a "la estupidez de la nación inglesa, que ha armado a sus diputados con el poder supremo" (*GP*, p. 1152).

La diferencia con el caso del gobierno es que esta vez Rousseau no le concede ninguna ventaja a la representación; para atenerse al plano estrictamente teórico (como en el *Contrato social*) (*C* III, 15, *De los diputados o representantes*), la representación es radicalmente incompatible con el ejercicio de la soberanía del pueblo y la expresión auténtica de la voluntad general: "La soberanía no puede ser representada por la misma razón por la que no puede ser alienada; consiste esencialmente en la voluntad general y la voluntad no se representa de ninguna manera: es la misma o es otra; no hay un camino intermedio" (*ibid.*, p. 429). En efecto, la idea de representar la voluntad general es absurda. Si la voluntad general consiste en la voluntad para el sujeto político de considerarse a sí mismo desde el punto de vista de todos, es decir, procurando el bien de todos,[44] se comprende que nadie puede *delegar* ese examen a otros; porque nadie podrá garantizar que aquellos que efectúen dicho examen "en nombre del pueblo" se examinarán desde el punto de vista de todos y no desde el punto de vista del *cuerpo* que constituyen, de las "sociedades parciales" de las que dependen (los partidos ingleses), de los intereses particulares que cada cuerpo, separado del soberano, inevitablemente se atribuye.

Dado que la voluntad general es una presencia ante sí misma, una especie de "yo pienso que pienso" a la manera cartesiana, nadie la puede realizar por mí y sin mí. El individuo libre no tiene representantes.[45] La representación, que sin embargo es inevitable en los grandes Estados,[46] es al mismo tiempo para Rousseau una inven-

[44] En este aspecto, la voluntad general parece diferir del *marco* general de la validez formal de la ley, como lo evoca Giuseppe Duso para caracterizar el pensamiento moderno sobre la soberanía, y estaría en oposición a la antigua problemática del "gobierno"; cfr. Duso (1992), p. 454.

[45] Es una fórmula del filósofo Alain, un pensador crítico de la política parlamentaria, pero podría ser una fórmula de Rousseau.

[46] De allí el mandato imperativo recomendado para Polonia: "Es preciso que ante cada palabra que el nuncio [el diputado] pronuncie en la Dieta [la Asamblea], ante cada paso que dé, se vea de antemano bajo la mirada de sus constituyentes y que sienta la influencia que tendrá su juicio tanto sobre sus proyectos de progreso, como sobre la estima de sus compatriotas" (*GP*, p. 1152 s.).

ción del feudalismo ("ese gobierno inicuo y absurdo en que la especie humana es degradada y el nombre del hombre se deshonra") y un descubrimiento de las sociedades *modernas* "que intercambian servicios personales por dinero";[47] bajo la máscara de la liberación (librarse de las molestias de la política y de la competencia específica que ésta exige), el procedimiento de la representación consiste de hecho en perder la propia libertad (moral y política) para convertirse en un ser a la vez mandado y engañado. El representante sabría lo que es preciso hacer mejor que el representado,[48] tiene más tiempo para decidir, más inteligencia y por ende más competencia: el representante es el nuevo "soberano" que además hace de la política una profesión.[49] Este soberano dotado de ciencia y de poder detenta el derecho a mandar —aun cuando sólo pueda hacerlo por medio de la impersonalidad de la ley.

## 9. 5 CONCLUSIÓN

Se podría continuar el examen del elevado costo que paga el pensamiento de Rousseau por el desgajamiento que efectúa en la soberanía monárquica a los fines de fundar la soberanía del pueblo. Por ejemplo, se podría demostrar que la presencia en sí de la voluntad general en el ciudadano implica un dualismo que opone con crudeza el hombre al ciudadano, llegando a poner en cuestión los *derechos del hombre* que estarían destinados a subsistir fuera de la esfera pública, lo que constituye un problema bastante conocido.[50]

Limitándonos a los dos aspectos estudiados, se trata de dos aporías capitales que pesan sobre el pensamiento del *Contrato social*: necesariamente hace falta un gobierno, pero éste constituye por definición el principal peligro para la soberanía del pueblo; necesariamente hay que descartar la representación, pero en los Estados empíricamente existentes es una institución que no es posible evitar, cuya nocividad a lo sumo se puede tratar de atenuar. El discurso de la soberanía del pueblo, cuando hace su entrada en escena con los modernos, adquiere en su intérprete más exigente, Jean-Jacques Rousseau, un acento *trágico*. ¿Acaso el mismo concepto de soberanía genera tales imposibilidades incluso cuando se intenta trasponerlo fuera del horizonte monárquico? En todo caso, era la opinión de Montesquieu, auténtico fundador del pensamiento liberal.

[47] Para estas citas: *C* III, 15, respectivamente p. 802 y p. 801.

[48] Éstas son por ejemplo las palabras de Sieyès el 7 de septiembre de 1789: los electores "nombran a representantes mucho más capaces que ellos mismos para conocer el interés general e interpretar así su voluntad" (*Archivos parlamentarios*, primera serie, t. VIII, p. 594).

[49] Cfr. también Sieyes, que convoca a "hacer del gobierno una profesión particular" (en un opúsculo de 1789).

[50] Por nuestra parte, hemos llevado a cabo su análisis en Jaume (1986), pp. 153-6.

VIDA

Jean-Jacques Rousseau nace en Ginebra el 28 de junio de 1712. El padre es un artesano de religión calvinista; la madre muere al darlo a luz. En marzo de 1728 se produce el encuentro con Madame de Warens que lo impulsa a convertirse al catolicismo. Tras varias peregrinaciones, entra en contacto con los *philosophes* de París y redacta algunas entradas para la *Encyclopédie*. En julio de 1750, el *Discurso sobre las ciencias y las artes* recibe el primer premio en el concurso organizado por la Academia de Dijon. De vuelta en Ginebra (junio-octubre de 1754), adopta nuevamente la confesión calvinista. A 1755 se remonta la redacción de la entrada *Economía política* para la *Enciclopedia*. En el mismo año publica el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Luego escribe, en el transcurso de unos pocos años, sus obras capitales: la *Nueva Eloísa* (1760), el *Contrato social* (1762), el *Emilio* (1762). En el mismo periodo, como consecuencia de su *Carta a D'Alambert sobre los espectáculos* (1758), entra en conflicto con los enciclopedistas. Obligado a abandonar Francia por la condena de sus obras, también tiene desacuerdos con la Iglesia ginebrina y renuncia a la ciudadanía de esa ciudad. A este periodo se remontan las *Cartas desde la montaña* (1766). Tras una estancia en Inglaterra, durante la cual se pelea con su amigo Hume, Rousseau regresa a Francia bajo un nombre falso (mayo de 1767). Dedica los últimos años a la composición del *Proyecto de constitución para Córcega* (1768) y las *Consideraciones sobre el gobierno de Polonia* (1772), junto con las obras de carácter autobiográfico entre las cuales se destacan las célebres *Confesiones*. Rousseau muere en Ermenonville, el 2 de julio de 1778.

OBRAS

Para la edición original de las obras políticas de Rousseau citadas en el texto, cfr. J.-J. Rousseau, *Oeuvres complètes*, vol. III, *La Pléiade*, Gallimard, París, 1964; para el *Emilio*, cfr. *ibid.*, vol. IV, 1969. Las citas se refieren siempre a las traducciones italianas citadas a continuación, ocasionalmente modificadas; a excepción del *Manoscritti di Ginevra* y el *Emilio*, todas las notas remiten a: J.-J. Rousseau, *Escritos políticos*, edición de P. Alatri, UTET, Turín, 1970; en lo que concierne al *Manoscritti di Ginevra* (= *MG*), cfr. *Scritti politici*, edición de E. y M. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1994, II, pp. 3-78; con respecto al *Emilio*, cfr. la edición de P. Massimi, Mondadori, Milán, 1997.

OTRAS FUENTES

En cuanto a las obras de Bossuet citadas en el texto, cfr. en cambio: *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture sainte* (= *P*), ed. por J. Le Brun, Droz, Ginebra, 1967; *Cinquième Avertissement aux protestants* (1690) en P. Jurieu, *Lettres pastorales XVI-XVII-XVIII, 1689, suivies de la réponse de Bossuet* [...], 1690, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, Université de Caen, Caen, 1991 (reimpresión parcial de Bossuet, *Oeuvres complètes*, ed. por F. Lachat, Vivès, París, 1863, vol. XV). La edición original de las *Cartas* de Jurieu lleva el título: *Lettres pastorales adressées aux fidèles de France qui gémissent sous la captivité de Babylone*, vol. III, Abraham Acher, Rotterdam, s. d. (1689). Las referencias también en este caso remiten a la reimpresión parcial en la antes citada edición de Caen, 1991.

LITERATURA CRÍTICA

ALTHUSSER L. (1970), "Sur le 'Contrat social'", en *Cahiers pour l'analyse*, n. 8.
BIRAL A. (1993), "Rousseau: la società senza sovrano", en G. Duso (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Angeli, Milán, pp. 191-235.
DERATHÉ R. (1951), *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps"*, Vrin, París.
ESPOSITO R. (1976), *Vico, Rousseau e il moderno stato borghesi*, De Donato, Bari.
FETSCHER I. (1960), *Rousseaus politische Philosophie*, Luchterhand, Neuwied am Main.
GILDIN H. (1983), *Rousseau's Social Contract*, Chicago University Press, Chicago.
GOLDSCHMIDT V. (1974), *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, París.
ILLUMINATI A. (1977), *J. J. Rousseau e la formazione dei valori borghesi*, Il Saggiatore, Milán.
JAUME L. (1985), "Peuple et individu dans le débat Hobbes-Rousseau: d'une représentation qui n'est pas celle du peuple à un peuple qui n'est pas représentable", en *La Représentation*, ed. por F. D'Arcy, Economica, París, 1985.
—— (1991), "Le jacobinisme et J. J. Rousseau: influence ou mode de légitimation?", en *Jean-Jacques Rousseau et la Révolution*, ed. por J. Roy, en *Pensée Libre*, n. 3, Ottawa, pp. 57-69.
—— (1992), "Le vocabulaire de la représentation politique de Hobbes à Kant", en *Hobbes et son vocabulaire*, ed. por Y. C. Zarka, Vrin, París.
—— (1992-93), "Les Jacobins et Rousseau", en *Commentaire*, n. 60, pp. 929-36.
PASQUALUCCI P. (1976), *Rousseau y Kant*, Giuffrè, Milán.
PHILONENKO A. (1984), *J.-J. Rousseau et la pensée de la malheur*, Vrin, París.
POLIN R. (1971), *La politique de la solitude. Essai sur la philosophie politique de Rousseau*, Sirey, París.
POSTIGLIOLA A. (1978), "Da Malebranche a Rousseau: le aporie della volontà generale e la rivincita del 'ragionatore violento'", en *Studi filosofici*.
REALE M. (1984), *Le ragioni dell'eguaglianza. J.-J. Rousseau dal "Discorso sull'ineguaglianza" al "Contratto"*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
STAROBINSKI J. (1957), *J.-J. Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Gallimard, París (trad. esp. *J.J. Rousseau: la transparencia y el obstáculo*, Madrid, Taurus).
VIROLI M. (1988), *J.-J. Rousseau e la teoria della società bene ordinata*, Il Mulino, Bologna.

OTROS TEXTOS CITADOS

DUSO G. (1992), "Fine del governo e nascita del potere", en *Filosofia politica*, n. 3.
—— (1996), "Una prima esposizione del pensiero politico di Althusius", en *Su una sconosciuta "Disputatio" di Althusius*, edición de G. Duso, M. Scattola, M. Stolleis, Giuffrè, Milán.
JAUME L. (1983), "La théorie de la 'personne fictive' dans le 'Léviathan' de Hobbes", *Revue Française de Science Politique*, n. 6.
—— (1986), *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, PUF, París.
—— (1989), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, París.
—— (1990-91), *L'État républicain selon de Gaulle*, en *Commentaire*, n. 51, pp. 523-32; n. 52, pp. 749-55.
—— (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du liberalisme français*, Fayard, París.
LACOUR-GAYET G. (1898), *L'éducation politique de Louis XIV*, Hachette, París.

LEMONTEY P.-E. (1818), "Essai sur l'établissement monarchique de Louis XIV et sur les altérations qu'il éprouva pendant la vie de ce prince", en *Oeuvres de Lémontay*, Sautelet, París, 1829, vol. V.

NOURRISON (1867), *La politique de Bossuet*, Didier, París.

"Realizar un pacto social —escribe en mayo de 1793 Henry Insard— significa redactar el acta por medio de la cual un determinado número de personas están de acuerdo en formar una asociación [...]. Realizar una constitución, por el contrario, quiere decir solamente determinar el modo de gobierno o la disposición de los poderes que debe regir la sociedad que se ha formado. Un acto crea la sociedad, el otro la organiza."

Esta tensión entre el gesto constituyente y la organización de los poderes constituidos atraviesa íntegramente la Revolución francesa. El rápido desmoronamiento del edificio de la vieja monarquía y de la sociedad corporativa-estamental ya es un hecho cuando en agosto de 1788 son convocados los estados generales para interrumpir el largo periodo de gestión absolutista del poder. Con el objetivo de atemperar los efectos de una crisis fiscal insostenible para la monarquía, la corona procura establecer un compromiso entre la oferta de una serie de reformas, que habrían conseguido alistar en su apoyo a amplios estratos de los órdenes y de los estamentos, y el obstinado deseo de conservación de los dispositivos políticos y constitucionales del Antiguo Régimen. Por lo tanto, ya en 1788 la impugnación política de las élites sociales, cuya integración en los aparatos de la monarquía se mostraba confusa y cada vez más obstaculizada por los atolladeros de la constitución estamental, empieza a reivindicar el verdadero peso político del tercer estado frente a los órdenes de la nobleza y el clero invocando la necesidad de una medida que sancionara la preeminencia del individuo por encima de las organizaciones estamentales, el voto por cabeza y no por estado. El incremento de la representación del tercer estado, además, habría garantizado una mayor equidad con respecto a los órdenes privilegiados y al pequeño número de franceses que éstos representaban.

Cuando esa propuesta, defendida por Sieyès, se haga realmente efectiva (entre el 17 y el 19 de junio de 1789), también se habrá hecho efectiva la "separación" de la Revolución con respecto a cualquier avenencia con las lógicas constitucionales del Antiguo Régimen. Al autodenominarse "Asamblea nacional", haciendo valer la magnitud numérica de su representación frente al número mucho menor de los órdenes de la nobleza y el clero, la asamblea del tercer estado reivindica el derecho a "deliberar sin ningún impedimento para la nación entera".

Con la adopción de un principio *numérico* para expresar a la mayoría de los franceses (representada por los delegados del tercer estado), entra dramáticamente en crisis la topología cualitativa que les asignaba a los órdenes y corporaciones un diferente "peso específico" en el marco constitucional del reino. A partir de entonces el poder constituyente de la nación, evocado como el único depositario auténtico de la legitimidad, se determina como una instancia para la refundación completa del Estado. Tras la constitución del tercer estado como Asamblea nacional, el Antiguo

Régimen ya no parece reformable, porque en ese paso se manifiesta una tensión constitutiva que surge de la presuposición de que en adelante no existe una organización predeterminada de poderes frente a los derechos de las mujeres y los hombres de Francia. El tercer estado organizado en una Asamblea nacional se niega a reformar el marco constitucional heredado del pasado y se dedica a imaginar el Estado del futuro para fundarlo. "Aquel decreto —llegó a comentar Germaine de Stäel— ya era la Revolución."

Y esa ausencia de vínculos con cualquier clase de pasado constitucional es lo que marca la diferencia entre la Revolución francesa y las otras grandes revoluciones de los siglos XVII y XVIII. La nueva comunidad de los norteamericanos era en efecto una tradición viva. El "mundo nuevo" que habitaban —por cuya independencia habían tomado las armas contra la madre patria inglesa— desde un comienzo había sido percibido por ellos como cualitativamente diferente a la corrupción de la vida política británica. Mientras que las comunidades revolucionarias inglesas se identificaban a sí mismas y a sus derechos a partir de la realidad de un pacto traicionado entre la Corona y el Parlamento y por un pasado inmemorial de imprescriptibles derechos comunitarios. Privados de una carta de derechos que les asegurase un pasado por restaurar frente a los excesos de centralización de la monarquía absoluta, los revolucionarios franceses se basan en el "presente mítico" en que es creada la nueva comunidad nacional, en ese instante que reproduce el pacto social.[1]

Tal dinámica puramente constituyente va a entretejer el presente vivo de la Revolución. Al no ser ubicable en ningún instante del tiempo —puesto que no hay un pasado, un orden mejor para las relaciones entre el pueblo y la monarquía que deba ser restaurado— el contrato social que crea la *Nation* es un proceso que atraviesa todas las fases de la Revolución. Los nuevos ciudadanos de la *Nation* francesa son individuos libres e iguales. A ellos les corresponde proclamar el conjunto de los derechos que se comprometerán a respetar recíprocamente. A ellos les corresponde mantener viva y constante la tensión que instituye el pacto y que anticipa la puesta en marcha de la maquinaria constitucional. El espacio de la República se define dentro del espacio constituyente en que se afirman y reconocen, como un presupuesto de la asociación, los derechos de *todos*: hombres y mujeres, pobres "dignos" y burgueses, libres y esclavos. "El fin de toda asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre. Tales derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión."[2]

Esa permanente inclinación en dirección al derecho natural *anticipado*[3] induce a poner en funcionamiento una forma política que pretendería ser coherente con el irreductible poder constituyente de los derechos, al mismo tiempo que representa un obstáculo insuperable para la definición de un derecho público nuevo y estable. El drama de la Revolución se halla también en la constante dificultad para pensar

[1] Hunt (1995).
[2] *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789* (art. 2).
[3] Gauthier (1992); Gross (1997).

un espacio de composición jurídica entre la soberanía constituyente de la nación y el sistema de los poderes constitucionales.

La interiorización del poder constituyente y revolucionario dentro de la máquina de los poderes constituidos se produce a través de la celebración técnica de la división del trabajo (la representación) y la invocación del exorcismo que pretende dar la revolución por "concluida" reiterado en cada una de sus fases constituyentes. Desde 1791, la idea de la soberanía del pueblo es acompañada por la libertad de mandato de sus delegados que actúan como un poder constituido: "El pueblo es soberano, pero en el gobierno representativo sus representantes son sus tutores; sólo sus representantes pueden actuar en su nombre, dado que sus intereses casi siempre están ligados a verdades políticas de las que no puede tener un conocimiento claro y profundo."[4]

Siguiendo esta línea, la idea de un poder constituyente es progresivamente absorbida por la maquinaria de la representación. De ser un motivo originario, la omnipotente temporalidad del pacto, el poder constituyente —aunque manteniendo intacta su excepcionalidad absoluta, su carácter de irredimible *eventualidad*— se reduce a una simple norma de producción del derecho y se introduce dentro del sistema de los poderes constituidos. Su expansividad ya no se manifestará sino como una norma interpretativa, el control de la constitucionalidad, la revisión constitucional. La construcción jurídica de los poderes constitucionales cierra la cuestión del poder constituyente transformándolo en un poder extraordinario y aprisionándolo en el acontecimiento de aquel "presente mítico" en que surgió la *Nation* de la materialidad de la igualdad y del derecho natural.[5]

La Constitución queda así "cristalizada", ennoblecida como resultado de todo el proceso revolucionario y como su auténtica conquista. Y con ella se expropia el poder constituyente, cuya peligrosidad en lo sucesivo puede declararse. Como muchos otros constitucionalistas de la época revolucionaria, Barnave se esfuerza para tal fin en imaginar procedimientos de revisión constitucional que partiendo de la misma representación borraran "para siempre de nuestro horizonte temporal el recurso periódico a los poderes constituyentes", en adelante identificados, según sus mismas palabras, como "los remedios extremos y necesarios para emancipar a un pueblo oprimido".[6]

La libertad no coincide con la práctica revolucionaria, que más bien consiste en un sistema de poderes que garantizan las conquistas revolucionarias (limitadas a los derechos políticos y ya no ampliables a los derechos sociales luego de la derrota jacobina) y que permiten la refundación de la maquinaria del Estado. La "regeneración" del sistema debe entonces pasar por la edificación de una máquina constitucional que "fije" los principios y las reglas del juego político y que expulse para siempre la subversividad potencial del poder constituyente. El mismo dinamismo del

[4] Barnave (1996).
[5] Negri (1990).
[6] Barnave (1996), p. 17.

sistema estará asegurado por procedimientos de revisión de la constitución reglamentados jurídicamente.[7] Una "libertad constitucional establemente asegurada por deliberaciones públicas y por la introducción de poderes estatales que se limiten recíprocamente"[8] —de acuerdo a la idea de que solamente existe una constitución allí donde haya separación de poderes y garantía de publicidad, como estaba previsto en el art. 16 de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789—[9] preservará para siempre al pueblo del inquietante retorno del poder constituyente (siempre posible ya que en él sigue estando la soberanía de la nación).

Y en esta dirección, especialmente después de Termidor, se resolverá definitivamente el problema, cuando se trate de defender los "principios" de 1789 frente a la creciente reacción filomonárquica. El debate girará en torno a la cuestión de la organización de los poderes y en torno al equilibrio constitucional que debe producirse entre ellos. El resultado dramático de la etapa jacobina ya habrá anulado la paradoja del poder constituyente. El intento de suprimir el "mal" del poder en la pura ontología de la democracia constituyente se resuelve con el Terror instituido por el "despotismo de la libertad". Feroz, precisamente porque es concluyente. A los jacobinos llevados al patíbulo les toca en suerte padecer las palabras del mismo Saint-Just, para quien era evidente que no se podía "reinar sin culpa". El mutismo de Saint-Just, que ya no pronunciará una palabra a partir de su arresto, coincide con la afasia de la verdad democrática, reabsorbida por las instituciones del poder y neutralizada en términos jurídico-institucionales.

A partir del fracaso de la experiencia jacobina —y la contradicción de una reapropiación "popular" del poder monárquico que desemboca especularmente en una tiranía— el sistema de las libertades coincidirá con el espacio público de la constitución y con el mecanismo de las garantías constitucionales, al cual le será confiada la tarea de hacer verdadera la herencia constituyente de la Revolución, tornando finalmente irrenunciables sus principios.

SANDRO CHIGNOLA

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque nos remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, indicamos aquí algunos textos cuya relevancia y amplitud de miras deben tenerse en cuenta para el conjunto de los temas abordados en esta sección.

AA. VV. (1988), *Il "Rousseau" dei giaccobini*, Università degli Studi di Urbino, Quattroventi, Urbino.

[7] Colombo (1993).
[8] Barnave (1996), p. 19.
[9] Troper (1980).

BAKER K. (ed.) (1986), *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, Pergamon Press, Oxford.
BARNAVE A. (1996), *Potere costituente e revisione costituzionale. Discorso del 31 agosto 1791 sulle Convenzioni nacionali*, edición de R. Martucci, Lacaita, Manduria-Roma-Bari.
CATTANEO M. (1964), *Il partito politico nel pensiero dell'illuminismo e della rivoluzione francese*, Giuffrè, Milán.
COLOMBO P. (1993), *Goberno e costituzione. La transformazione del regime politico nelle teorie dell'età rivoluzionaria francese*, Giuffrè, Milán.
FIORAVANTI M. (1991), *Appuntti di storia delle constituzioni moderna I. Le libertà: presupposti storici culturali e modelli storici*, Giappichelli, Turín.
FURET F. (1978), *Penser la Révolution française*, Gallimard, París.
—— (ed.) (1989), *L'heritage de la Révolution française*, Hachette, París.
FURET F., OZOUF M. (1988), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Flammarion, París (trad. esp. *Diccionario de la Revolución francesa*, Alianza, Madrid, 1989).
GAUCHET M. (1989), *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París.
—— (1995), *La Révolution des pouvoirs. La souveranité, le peuple et la répresentation 1789-1799*, Gallimard, París.
GAUTHIER F. (1992), *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution*, PUF, París.
GROSS J. P. (1997), *Fair Shares for All. Jacobin Egalitarianism in Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
HABERMAS J. (1962), *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*, Leuchterhand, Neuwied (trad. esp. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Gili, Barcelona).
—— (1971), *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main (trad. esp. *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid, 1987).
HOFFMANN H. (1991), "Il contenuto politico della dichiarazione dei diritti dell'uomo", en *Filosofia politica*, V, 2.
HUNT L., *La rivoluzione francese. Politica, cultura e clase sociali*, Il Mulino, Bologna.
JAUME L. (1989), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, París.
—— (1990), *Échec au liberalisme. Les jacobins et l'État*, Kimé, París.
KOSELLECK R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Karl Alber Verlag, Friburgo-Munich.
MARTUCCI R. (ed.) (1995), *Constitution et Révolution aux États-Unis d'Amerique et en Europe 1776-1815*, Laboratorio di Storia Costituzionale, Macerata.
MATTEUCCI N. (1976), *Organizzazione del potere e libertà*, UTET, Turín.
REICHARDT R., SCHMITT H. (1985), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich (1680-1820)*, Oldebourg Verlag, Munich.
RIALS S. (ed.) (1988), *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, París.
TROPER M. (1980), *La séparation des pouvoirs et l'histoire constitutionnelle française*, LGDJ, París.
TROPER M., JAUME L. (1994), *1789 et l'invention de la constitution*, LGDJ, París.
VILE M. C. J. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Clarendon Press, Oxford.
VIOLA P. (1989), *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella rivoluzione francese*, Einaudi, Turín.

## 10. REVOLUCIÓN Y CONSTITUCIÓN DEL PODER

*Giuseppe Duso*

### 10. 1 LA REVOLUCIÓN Y LOS CONCEPTOS DEL DERECHO NATURAL

El periodo de la Revolución francesa constituye un momento privilegiado para entender la imbricación de la ciencia política moderna con los procesos constitucionales del Estado moderno. El término de *constitución* va a adquirir entonces el significado de carta constitucional, que se difundirá en la edad contemporánea, destinada a delinear la organización del Estado y establecer los principios que delimiten el poder para salvaguardar los derechos de los ciudadanos. Sin embargo, así como en el caso del iusnaturalismo, también aquí resulta parcial la tarea de limitación del poder, porque no puede incluir el problema de su *fundación*, de su legitimación. Se puede advertir entonces que todo el instrumental del derecho natural moderno terminará siendo utilizado, tendrá pues su impacto en la forma constitucional del Estado. Y además, en el periodo de la Revolución se asiste también a la difusión, hasta convertirse en un patrimonio común a todos, de aquellos conceptos fundamentales que se habían forjado en el laboratorio teórico de la ciencia del derecho natural. Lo cual no significa que la teoría haya *producido* el movimiento revolucionario y el Estado contemporáneo, aunque es cierto que sin los conceptos políticos elaborados en ella no puede comprenderse el pasaje de aquella realidad que en el periodo revolucionario se empieza a denominar como *ancien régime* a la constitución moderna del Estado. Los conceptos resultan pues indicadores de los procesos constitucionales y al mismo tiempo son también fuerzas impulsoras de los mismos. Ante la tarea de producir la constitución del Estado, una constitución que es legítima en la medida en que ubica el sujeto de la soberanía en la totalidad del pueblo, se puede comprobar la lógica de la construcción del derecho natural y se puede comprender de qué manera llegó a desaparecer sustancialmente de ella el antiguo derecho de resistencia. El aparato conceptual del iusnaturalismo puede ejercer una oposición a un poder históricamente existente que se considere irregular e ilegítimo, pero si bien conforma la caja de herramientas para la "justa" constitución del Estado, al mismo tiempo suprime la posibilidad de resistencia de los ciudadanos singulares, precisamente porque el poder constituido es el poder legítimo de todo el cuerpo político y por lo tanto de todos en la medida en que son parte de él.

Tal incidencia de los conceptos de la filosofía política moderna en la realidad constitucional, y antes de ello en el sentido y en el lenguaje común, es claramente expresada por Sieyès cuando anticipaba las críticas al racionalismo y a la abstracción filosófica que caracterizarían a la Revolución francesa y en 1789 ya señalaba en qué medida se estaban convirtiendo a la vez en patrimonio común y en realidades una serie de ideas que en el momento de su aparición habían sido descartadas como "me-

tafísica": que hubiese que darle una constitución a Francia; que el poder legislativo pertenecería a la nación y no al rey; que los diputados de cada estado fueran verdaderos representantes; que se distinguiera un poder constituyente de uno constituido; que los ciudadanos serían iguales y depositarios de los mismos derechos. Lo mismo sucede, dice Sieyès, con todas las verdades racionales que se afirman en el ámbito práctico: primero son rechazadas como abstractas y se impugnan, y luego terminan alimentando el conjunto de las ideas comunes y sencillamente se convierten en "el buen sentido".[1]

Lo que con igual razón es válido para los principios que se expresan en la famosa *Declaración de los derechos del hombre.*[2] Ésta sería un indicador de cuán difundida se halla la idea de que los hombres son iguales y tienen iguales derechos y que en base a tales derechos se debe organizar la convivencia política de los hombres. La declaración de los derechos, aunque pretenda ser una proclama universal válida para todos, es en realidad el preámbulo de la constitución, es decir, la introducción para la formación de una sociedad política específica, con su poder propio.[3] En la misma declaración está presente el elemento del poder, puesto que el derecho fundamental de la libertad configura la base para la proclamación de la ley y de una fuerza pública que parece la única que garantiza los derechos.

La centralidad del concepto de libertad le confiere también un significado nuevo al mismo término de "revolución", que ya no puede vincularse con aquello que la palabra anteriormente indicaba basándose en su etimología —o sea un movimiento circular, que vuelve sobre sí mismo— sino que es comprensible en relación con la instauración de un orden nuevo, y por lo tanto en relación con una filosofía de la historia, con su idea de evolución y de emancipación.[4] La palabra ya no es una simple descripción de acontecimientos, sino que indica una tarea por realizar y un conjunto de ideas y principios frente a los cuales hay que decidir la propia ubicación cultural y política. Un concepto central que determina el sentido de la revolución es el de *libertad*: la revolución es el proceso de liberación de los impedimentos del poder existente y de la cristalización de los diversos derechos y privilegios.

Y la libertad constituye la base de la *Declaración de los derechos.* Ya no se trata de las diversas libertades que continuamente eran invocadas en las luchas políticas del siglo XVIII contra la amenaza del absolutismo, es decir, las exenciones, las inmunidades y los privilegios propios de las comunas, las órdenes, las universidades y las corporaciones. Hay que tener en cuenta que hasta la Revolución tanto la realidad política como el modo más difundido de pensar la política no se caracterizan por

[1] J. E. Sieyès, *Preliminares de la constitución. Reconocimiento y exposición razonada de los derechos del hombre y del ciudadano. Leído el 20 y el 21 de julio de 1789 en el comité de constitución por el abad Sieyès*, en Sieyès (1993), I, pp. 377 ss. (de aquí en adelante *OTP*).

[2] Cfr. *Les Déclarations des droits de l'homme*, ed. por L. Jaume, Flammarion, París, 1989.

[3] Cfr. al respecto Hoffmann (1991).

[4] Cfr. *Criterios históricos del concepto moderno de revolución*, en Koselleck (1979), sp. p. 63. Al respecto, véase además la entrada *Revolution* en los *GG* (cuya autoría es atribuible sobre todo a Koselleck) y Griewank (1955).

los conceptos unitarios y homogéneos de la ciencia del derecho natural, sino que están signados por una realidad compleja que atañe a los derechos y a los poderes. En el periodo de la Revolución es cuando se difunde la idea de libertad que había hecho su aparición ya en la filosofía política del siglo XVII y que implica su atribución igualitaria a todos los individuos, más allá de la milenaria doctrina que pensaba que sólo algunos hombres eran libres gracias a la no libertad de todos aquellos que los liberaban con su trabajo de las necesidades y de las ocupaciones ligadas a ellas, dejándolos así disponibles para la vida política. Un concepto de libertad entendido como independencia, o dependencia de todos con relación a la propia voluntad, justamente deja libre para expresarse en cualquier dirección con el único límite de no perjudicar a los demás. Dicho límite es el que determina la ley, en lo que consiste el mandato del cuerpo político que se debe constituir. Pero si la ley, con la obligación política que de ella deriva, se basa en la libertad y es funcional a ella, su producción debe estar signada por la autonomía de la voluntad, es decir que para ser libre el pueblo debe obedecer solamente a la ley que él mismo se ha dado. De aquí en adelante, esto se vuelve una verdad indiscutible y el problema sólo concierne al modo en que el pueblo puede darse la ley a sí mismo; determinar ese modo es precisamente la tarea de la constitución del Estado.

Si dicho principio de la libertad está en la base de la nueva organización de la sociedad, se comprende claramente de qué manera cambiaron todos los conceptos que designan la esfera política. La convocatoria de los Estados generales de 1789 está recordando que el Estado se organiza por *estados*, cuya participación política está ligada a su especificidad y a sus diferencias: junto a los nobles y al clero está el tercer estado, organizado en las comunas, los burgos y las ciudades, de acuerdo a los cuerpos y las asociaciones que lo constituyen. Pero entonces surge un modo totalmente nuevo de entender la política, y en la célebre proclama de las nuevas ideas que sería el discurso sobre *¿Qué es el tercer estado?* de Sieyès,[5] la misma realidad que conforma la base de la proclamación de los Estados generales muestra que está privada de racionalidad y legitimidad. La igualdad y la libertad, las ideas que se están afirmando, no pueden más que determinar un pueblo homogéneo, una nación, donde ya no existen privilegios ni diferencias, salvo las *sociales* ligadas a la división del trabajo, que son funcionales para la utilidad común. Entonces ya no habría estamentos, *estados* diferentes, de modo que la reivindicación del tercer estado se convierte en la afirmación de un único Estado donde todos son iguales. El tercer estado, que coincide con la nación entera, *se vuelve Estado*, pero de esa manera pierde todo sentido político la antigua palabra *estado*, pierden su significación los órdenes, los estamentos y todo aquello que caracterizaba las diversidades en la convivencia política de los hombres.

[5] Sieyès (1993), *¿Qué es el tercer estado?*, en *OTP*.

## 10. 2 LA CONSTITUCIÓN ENTRE REPRESENTACIÓN Y PODER CONSTITUYENTE

La sociedad política francesa resulta entonces *constituida* de modo injusto y ya no se puede apoyar en los derechos y privilegios que definían el *ancien régime*, como por ejemplo en la atribución al monarca del poder de dictar las leyes. El Estado debe estar fundado sobre una base racional y sobre principios justos, debe *ser constituido* y para esa tarea surge un sujeto constituyente cuya referencia no puede dejar de hallarse dentro del pensamiento de Rousseau. Esa sociedad productiva compuesta de iguales, por lo tanto la *nación* entera, tiene dicha tarea constituyente a su cargo, donde aparece el pueblo como verdadero soberano, dotado del poder absoluto: "preexiste a todo, es el origen de todo". Sólo el pueblo puede dictar leyes para sí mismo, puede constituir el Estado. El poder del que la nación está dotada no es limitado ni limitable por nadie. No hay una constitución, no hay una forma civil que vincule la realidad de la nación, que está en el origen de toda forma "y basta que su voluntad se manifieste para que cualquier derecho positivo desaparezca frente a ella que es fuente y árbitro supremo de todo derecho positivo" (Sieyès, *OTP*, pp. 255-8). El Estado, racionalmente fundado según los principios racionales y legitimado por la voluntad de todos, se convierte en la única fuente del derecho en el interior de su órbita.

Por lo tanto, si para Francia la nueva tarea consiste en darse una constitución, surge el único sujeto que puede asumir dicha tarea: la nación como totalidad de individuos iguales, como una realidad que al presuponer el derecho natural elimina todas las diferencias existentes y cristalizadas en el tiempo. La situación ya no es aquel origen teórico del escenario del contrato social, se trata de darle una constitución a una sociedad política en la realidad histórica; y con el problema de la constitución se presenta también el problema del poder constituyente. Sieyès distingue el poder constituyente del constituido; habría una organización política en la medida en que existe un poder que, como veremos, está articulado o dividido, pero dicho poder constituido no puede ser constituyente. Sólo la nación, el pueblo entero puede ser el depositario del poder constituyente. De tal manera se retoma la idea del cuerpo político soberano de Rousseau, pero en un contexto donde se habla de una "voluntad general representativa", o sea un contexto que está atravesado por la necesidad de la representación, no sólo en el nivel del poder constituido, sino también en el nivel más alto del poder constituyente, desde el momento en que el pueblo necesitaría siempre para expresarse un núcleo de personas, más precisamente la *Asamblea constituyente.*

Se puede comprobar el cambio radical en el modo de entender la política a través de la transformación de la *representación* como modo de organización del Estado. La convocatoria a los Estados generales ocurre en un contexto donde el monarca tiene sus prerrogativas, su función de gobierno, el poder de dictar las leyes, mientras que la sociedad está dividida en órdenes, que están representados ante el rey, que expresan reclamos y necesidades, cuya representación se basa en un mandato preciso, es decir, en una voluntad determinada y expresa del ámbito al que se está representando. La unidad del Estado es encarnada por el rey, que sigue siendo una instancia superior frente a los representantes de los estados. La primera demanda que manifiesta el tercer estado, que se aumente su representación para que no sea

numéricamente inferior a la de los otros dos estados juntos, resulta pronto insuficiente e inadecuada en relación con la observación de que el tercer estado hace referencia casi a la totalidad de la nación (veinticinco millones de ciudadanos frente a los doscientos mil miembros de la nobleza y el clero, dice Sieyès) y que la representación de los primeros dos estados se basa en privilegios. Su representación se vuelve entonces la única representación *del* Estado y *dentro de él*.

Los conceptos en adelante difundidos de igualdad y de libertad, que le corresponde a todos los hombres y ya no está ligada a privilegios, implican la caída de la referencia a los estados y a sus representaciones, al igual que la caída de la referencia a la superioridad de la instancia del rey a la cual recurría un tipo de representación de origen feudal. Si desaparecen los estados privilegiados desaparecen los *estados* como tales y la representación de base igualitaria (aun cuando contemple el elemento discriminatorio del censo para el electorado activo) se vuelve el modo de expresión de la única voluntad de la nación. Ya no se trata de representar fracciones de la sociedad o necesidades particulares ante el gobierno, sino más bien de darle forma a la voluntad soberana de la nación, a la unidad política. La función fundamental que tiene la ley como expresión de la soberanía de la nación requiere que el pueblo esté sujeto a la ley que él mismo se ha dado; es por consiguiente el depositario del poder legislativo y la representación es el mecanismo que permite entender tanto el modo de expresión de la voluntad general como la fuente de legitimación del mando que está en la expresión de la voluntad de todos, en el acto de elección de los representantes. Ya no hay una pluralidad de instancias, sino que mediante la representación el poder se convierte en el poder de todos, en la medida en que todos conforman el cuerpo político.

De tal manera se manifiesta la diferencia radical entre la representación que se está afirmando y la representación anterior por estados, órdenes o estamentos. Mientras que en esta última todavía está presente la figura del mandato imperativo, es decir, una voluntad determinada y expresa a la que están vinculados los representantes, a partir de la constitución de 1791, cuando a través del Parlamento se representa la voluntad unitaria de toda la nación, ya no existe un mandato vinculante, en tanto que no se explicita una voluntad determinada que el diputado deba representar ante una instancia superior, sino que antes bien la voluntad general *toma forma*, es *producida* por la asamblea de los representantes. La elección entonces no expresa los contenidos de la voluntad propia de los electores, sino sólo la indicación de aquel o aquellos que expresarán por ellos la voluntad de toda la nación; tiene pues el sentido de una vinculación de todos a las futuras deliberaciones de la asamblea legislativa. Resurge aquí el concepto de representación de la unidad política que había hecho su aparición en el *Leviatán* de Hobbes, según el cual todos se declaran autores de las acciones que efectuará el actor (el soberano representante en Hobbes, ahora los representantes del pueblo soberano).[6] De ahora en más, en las constituciones el poder estará siem-

[6] Sobre la relación entre la representación que se instaura con la Revolución francesa y el concepto hobbesiano de representación, cfr. Jaume (1986).

pre fundado desde las bases, en tanto que no hay representación sino a través de la elección, un sufragio que se extenderá hasta convertirse en sufragio universal; no obstante, si la voluntad común que se convierte en ley es producida por los representantes, la ley como mandato determinado proviene desde lo alto y exige obediencia en razón de la forma política que se ha constituido por voluntad de todos.

La lógica que sustenta la constitución del Estado exige también que ya no existan órdenes, asociaciones, conglomerados o grupos dotados de significado político, porque eso contrastaría con la expresión de la única voluntad del pueblo, les permitiría a voluntades privadas que conformaran fuerzas peligrosas para la igualdad de los ciudadanos, haciendo pasar por voluntad general lo que sólo es voluntad de un grupo y por interés general, el interés particular de algunos. A fin de que haya una constitución justa que realice la igualdad y la libertad, es necesario impedir la representación de intereses de grupos y de asociaciones; hace falta prohibir la constitución de fuerzas que puedan obtener ventajas ejerciendo un dominio sobre los ciudadanos. Sólo la fuerza inmanente y sin resistencia de toda la nación puede mantener a los ciudadanos libres e iguales; entonces, al entrar en la sociedad política, el individuo no sacrifica una parte de la libertad que tiene por naturaleza, sino que por el contrario únicamente dentro de ella —gracias a la sumisión que implica— puede gozar de la libertad, que resulta bastante precaria cuando sólo es garantizada por la fuerza limitada de los individuos singulares en ausencia del poder político.[7]

Dicha naturaleza de la representación es claramente expresada por Sieyès cuando afirma que sólo el interés común y el individual, personal, pueden ser representados (*OTP*, pp. 277-8). Efectivamente, no sólo puede decirse que el interés personal, a causa del cual cada uno se aísla preocupándose por sí mismo, no es peligroso para el interés común —como afirma el abad francés, expresando el aspecto de aislamiento y el individualismo propios de la sociedad moderna— sino que debe reconocerse con mayor razón que el interés común y el interés individual son dos lados de la misma construcción, en la medida en que el interés común no es otra cosa que la defensa del espacio privado, que le permite a cada cual perseguir su interés propio y aquello que considera como su propio bien. En cambio no es representable el interés de cuerpo, que unifica las fuerzas de más individuos volviéndolos peligrosos para la comunidad.[8] Se desliza así dentro de la atmósfera que da lugar a la constitución aquella lógica de la unidad política que había surgido en Hobbes y en Rousseau, que de maneras diversas van a reconocer en los cuerpos y en las asociaciones un peligro y un elemento de corrupción de la unidad, de la racionalidad y de la regularidad del cuerpo político.

En los primeros años de la Revolución se afirmará esa lógica de la representación, destino del significado moderno de la *democracia*, aun cuando no deja de haber ten-

[7] Cfr. Sieyès, *Préliminaires*, en *OTP*, p. 385.

[8] En dirección a la eliminación de toda mediación entre los individuos y la voluntad de la nación y la consiguiente prohibición de organización y representación de los cuerpos particulares, en contra del antiguo orden de las corporaciones, resulta significativa la ley Le Chapellier de 1791.

siones y luchas, sobre todo de parte de aquellos que, como los jacobinos, pretenden hacer revivir la *verdadera* voluntad del pueblo más allá de la mediación representativa. El discurso jacobino, que no siempre rearticula linealmente la proposición de Rousseau sobre la irrepresentabilidad de la voluntad general, a la idea de que los representantes de la nación reunidos en el cuerpo legislativo serían las únicas voces legítimas del pueblo le opone la convicción de que este último estaría inmediatemente presente gracias a la virtud que amalgama juntas las cualidades de los individuos. Al suprimir la distancia entre el hombre y el ciudadano y mediante la progresiva politización de la opinión pública, el ciudadano virtuoso se convierte en aquel que representa la virtud colectiva, haciendo al mismo tiempo continuamente actuales los principios de la revolución. La comunidad virtuosa expresa así la solución trascendental gracias a la cual se anulan —incluso violentamente— las diferencias políticas y sociales entre los individuos, que terminan siendo percibidas como desigualdades inaceptables y por lo tanto como delitos voluntarios perpetrados contra la sustancia homogénea del pueblo.

La dialéctica entre la expresión de la voluntad del pueblo a través de la asamblea representativa constitucionalmente determinada y su manifestación inmediata en cuanto sujeto superior a toda constitución se volverá luego a plantear en la vida política y en la historia de las constituciones, toda vez que se busque el camino para hacer surgir la voluntad soberana del pueblo en la forma más inmediata posible. Pero también se iniciará otra dialéctica a partir de la revolución, que establece la distancia entre la voluntad producida por los representantes y la voluntad del pueblo y que siempre puede ser evocada contra el poder constituido por tener un carácter ideal. Lo que conducirá no solamente al movimiento crítico de la opinión pública con respecto al poder constituido,[9] sino también al intento de dominar y formar la opinión pública y a la lucha moderna de los partidos para ocupar el espacio de la determinación de la voluntad general.

Pero si se señala el vínculo existente entre los conceptos que se forman en el ámbito de la ciencia del derecho natural y los que informan la teoría del Estado y de la constitución a partir de la Revolución francesa, y se reconocen la fuerza y la irresistibilidad del poder entendido como soberanía del pueblo en la doble acepción del poder constituyente y del poder constituido, el peligro que inmediatamente se presenta es la posibilidad del abuso por parte de los representantes y del gobierno de un poder tan grande, que no tiene los contrapesos típicos de un contexto estamental. Por ello se plantea precisamente el problema del control de ese poder y de su limitación, un problema que se impone explícitamente en el debate constitucional y que implica ante todo el principio de la división de poderes que pareciera esencial para una *constitución justa*.

[9] Cfr. Habermas (1974).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Además de la bibliografía citada al final de la introducción a la *Tercera parte,* se indican aquí algunos textos que deben tenerse particularmente en cuenta.


AA. VV. (1979), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano,* De Donato, Bari.

BIRAL A. (1987), "Rivoluzione e costituzione: la costituzione del 1791", en *Filosofia politica,* 1, pp. 57-75.

FURET F., OZOUF M. (1988), *Il "Rousseau" dei giacobini,* Quattroventi, Urbino.

GRIEWANK K. (1955), *Der neuzeitliche Revolutionsbegriff. Entstehungsgrund und Entwicklung,* Weimar, Frankfurt a. M., 1969.

HABERMAS J. (1962), *Strukturwandel der Oeffentlichkeit,* Leuchterhand, Neuwied.

HOFMANN H. (1991), "Il contenuto politico delle dichiarazioni dei diritti dell'uomo", en *Filosofia politica,* 2, pp. 373-97.

JAUME L. (1986), *Hobbes et l'état représentatif moderne,* PUF, París.

KOSELLECK R. (1979), *Vergangene Zukunft,* Suhrkamp, Francfort.

*Revolution,* en *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland,* comps. O. Brunner, W. Conze, R, Koselleck, Kett Cotta, Stuttgart, vol. V, pp. 653-788.

SIEYÈS E. J. (1993), *Opere e testimonianze politiche,* edición de G. Troisi Spagnolo, Giuffrè, Milán.

# 11. LOS LÍMITES DEL PODER: LA CONTRIBUCIÓN FRANCESA

*Mauro Barberis*

Un viejo lugar común supone que el liberalismo y el constitucionalismo —o bien, respectivamente, la teoría y la praxis de la limitación del poder— provienen de Inglaterra.[1] La contribución continental, y especialmente francesa y revolucionaria, sería en efecto puramente negativa, como en el caso de Emmanuel-Joseph Sieyès, o bien ampliamente deudora de la tradición inglesa, como en los casos de Montesquieu, Benjamin Constant y Madame de Staël. En nuestro siglo, ese lugar común de alguna manera fue sistematizado por Friedrich August von Hayek, quien aunque utiliza para ello diversas oposiciones conceptuales —verdadero y falso individualismo, tradiciones inglesa y francesa, evolucionismo y constructivismo— siempre trató de avalar la idea de que el liberalismo y el constitucionalismo piensan en inglés, aun cuando en realidad hablen en francés.[2]

Se dice que todo lugar común contiene al menos un grano de verdad; debemos pues concederles a las dicotomías que propone Hayek por lo menos el hecho de que captan efectivamente algunos rasgos distintivos de las tradiciones liberales y constitucionalistas respectivamente inglesa y francesa. El lugar común en cuestión, por otro lado, tiene al menos dos graves defectos, uno general y uno particular. El defecto general consiste obviamente en que subestima la contribución francesa y revolucionaria al liberalismo y al constitucionalismo; el defecto particular consiste en que oculta la derivación francesa-revolucionaria de algunas de las doctrinas que actualmente se consideran liberales y/o constitucionalistas por antonomasia, como las de Constant y Madame de Staël. De aquí en adelante procuraremos sobre todo remediar el segundo defecto, aunque sigamos mirando con el rabillo del ojo hacia el primero.

En el apartado 11.1, dedicado al pensamiento francés desde Montesquieu hasta Sieyès, se van a delinear tres rasgos distintivos de las respectivas tradiciones liberales y constitucionalistas francesa e inglesa, recurriendo a la oposición hayekiana entre evolucionismo y constructivismo; una oposición que se revela susceptible de usos muy diferentes a los que tenía en mente su autor. En los apartados sucesivos en cambio se aplicarán los tres rasgos distintivos definidos en el primer apartado al consti-

[1] Para esta doble caracterización debo remitir a Barberis (1989). Sobre Inglaterra como "patria del constitucionalismo" y al mismo tiempo "el país que peor lo defiende y lo define", cfr. Sartori (1987), p. 11; sobre el "inescindible lazo entre liberalismo y constitucionalismo", cfr. Matteucci (1976), p. 215.

[2] Cfr. respectivamente Hayek (1946); Hayek (1960), especialmente pp. 54-70; Hayek (1973), en especial pp. 8-34. En Hayek (1960), p. 56, se lee también que *Frenchmen like Montesquieu and, later, Benjamin Constant and, above all, Alexis de Tocqueville, are probably nearer to what we have called the "British" than the "French" tradition.* Dado que por otra parte autores ingleses como Hobbes y Bentham parecen a veces más cercanos a la tradición francesa, en Hayek (1973) se abandonará toda referencia de carácter nacional.

tucionalismo liberal de Constant y de Madame de Staël, tratando de mostrar que en las dos fases en que puede dividirse su producción política —la republicana, a la que se le dedicará el apartado 11.2, pero también la monárquica, a la que se le dedicará el apartado 11.3— ambos toman distancia de la tradición inglesa y antes bien se inscriben dentro de la tradición francesa.

## 11. 1 ENTRE FRANCIA E INGLATERRA

Para delinear las características distintivas de las tradiciones liberales y constitucionalistas respectivamente inglesa y francesa, partiremos de la hipótesis de que el liberalismo y el constitucionalismo son posiciones (no exclusivamente, pero sí con certeza) típicamente modernas; y que además las dos tradiciones en cuestión constituyen otras tantas variantes de aquello a lo cual frecuentemente se alude con los términos de modernidad política. La expresión "modernidad política", por cierto, no se presta a definiciones unívocas; a los fines de este trabajo entonces se asumirá que designa una concepción del poder y/o de las instituciones como resultado de la acción humana tendiente a la maximización del *self interest*. Una concepción que evidentemente ya podía advertirse en Hobbes, pero que actualmente constituye el eje del análisis económico de la política que ha dominado el debate politológico de los años setenta y ochenta.[3]

Las tradiciones liberales y constitucionalistas respectivamente inglesa y francesa-revolucionaria, reconstruidas con base en la oposición evolucionismo-constructivismo, pueden leerse precisamente como dos posibles variaciones de la modernidad política, como otras tantas versiones de la concepción del poder en cuanto resultado de la acción humana autointeresada. De aquí en adelante ofreceremos una presentación de dichas tradiciones que además de esquemática es también engañosamente simétrica; en efecto, convendría recordar siempre que las dos tradiciones no sólo están cronológicamente desfasadas, sino que también tienen distintas relaciones con la modernidad. En particular, la tradición inglesa pretende desarrollarse sin soluciones de continuidad a partir del constitucionalismo medieval, mientras que la tradición francesa-revolucionaria procurará romper completamente con el pasado.[4]

Para la tradición evolucionista inglesa, o mejor dicho británica (inglesa y escocesa), el poder es por encima de todo un producto de la acción humana *no intencional*. Los mejores ejemplos de instituciones *espontáneas* (evolucionadas espontáneamente), junto al lenguaje, el mercado y la moneda, son precisamente la *common law* y la constitución inglesa, ambas consideradas como productos no intencionales de

[3] Sólo podemos mencionar aquí algunas obras representativas de ese enfoque, como Downs (1957), Buchanan, Tullock (1962); Brennan, Buchanan (1985).

[4] Cfr. Galli (1996), especialmente pp. 58-9, n. 6. Sobre la dificultad para concebir un constitucionalismo liberal alemán, cfr. al menos Fioravanti (1979), especialmente p. 368.

acciones humanas intencionalmente dirigidas a sus propios fines. Para la tradición constructivista francesa-revolucionaria, en cambio, el poder es —o debería ser— el producto de la acción humana *intencional*. Los mejores ejemplos de instituciones *construidas* (proyectadas conscientemente) son pues el derecho legislativo y las diversas constituciones posrevolucionarias francesas, considerados como resultados de acciones humanas intencionalmente dirigidas a producirlos.

En este apartado, los rasgos característicos de las tradiciones liberales y constitucionalistas respectivamente inglesa y francesa serán esquematizados en tres oposiciones conceptuales, que luego nos servirán en los apartados sucesivos como criterios distintivos para referir a una o a otra tradición el constitucionalismo liberal de Constant y de Madame de Staël. Las tres oposiciones pueden remitirse en conjunto a la modernidad política, es decir a la concepción del poder como resultado —intencional o no— de la acción humana autointeresada. La *primera* oposición, en efecto, concierne al mismo carácter espontáneo o construido de las constituciones; la *segunda* obedece al carácter corporativo o individual de los intereses implicados en el juego constitucional; la *tercera* corresponde al carácter de balance o de regla de la estrategia adoptada para la limitación del poder.

1. Para la tradición inglesa, como lo anticipamos, las constituciones tienen un carácter espontáneo, para la tradición francesa poseen un carácter construido. En particular, en la tradición inglesa se habla de una sola constitución que la Gloriosa Revolución de 1688-89 se habrá limitado a fijar definitivamente, y que se originaría espontáneamente a partir del conflicto de intereses sociales y políticos mediante un mecanismo no idéntico, pero comparable a la mano invisible postulada por Adam Smith. Este último, en una sección de la *Theory of Moral Sentiments* (1759), conjetura que los individuos al perseguir intencionalmente sus propios intereses particulares producen no intencionalmente el interés general, de una manera que el mismo autor compara con la obra de la Divina Providencia. Ahora bien, se entrevé un mecanismo análogo en la constitución inglesa tanto por parte de teóricos ingleses como por continentales.

La idea de que la constitución británica no habría sido fabricada por nadie, sino que habría evolucionado espontáneamente, no se encuentra únicamente en escritores de los siglos XVII y XVIII como Edward Coke, William Blackstone y Edmund Burke, sino que también es aceptada, aunque sea a regañadientes, por estudiosos del siglo XIX de ascendencia benthamiana, como John Austin y Albert V. Dicey. Pero será sobre todo en escritores continentales como Montesquieu y de Lolme donde el mecanismo actuante en la constitución inglesa se configura como una suerte de mano invisible institucional. Particularmente Montesquieu —el autor que le proporcionó su léxico y sus temas al iluminismo francés y que influyó incluso en la constitución norteamericana— hace referencia a un mecanismo de esa índole en las páginas dedicadas en *L'esprit des lois* (1748: de ahora en adelante EDL) al honor como principio de la monarquía.

Escribe entonces Montesquieu: "el honor anima todas las partes del cuerpo político; las enlaza por medio de su misma acción, y sucede que cada cual se dirige al

bien común cuando cree que va detrás de sus propios intereses particulares" (*EDL*, t. I, p. 149). Pero la mano invisible institucional desempeña un papel importante también en el libro undécimo donde se halla el famoso capítulo sexto dedicado a la constitución inglesa. Montesquieu formula ante todo lo que se volverá un auténtico punto de no retorno para el constitucionalismo liberal, la idea de que el poder tiende por su naturaleza a volverse abusivo: "Es una experiencia eterna que todo hombre provisto de poder es llevado a abusar de él; avanza hasta el punto en que encuentra límites [...]. Para que no se pueda abusar del poder es conveniente pues que el poder, por la misma disposición de las cosas, detenga al poder" (*EDL*, t. I, p. 293). Como es sabido, el libro undécimo es el discurso clásico de la teoría de la separación de los poderes; una expresión que por otro lado no le debe su éxito a Montesquieu, sino al artículo 16 de la constitución de 1791 según el cual "toda sociedad donde no esté asegurada la garantía de los derechos y no esté fijada la división de los poderes está privada de constitución". En base a dicha teoría, todo régimen político constaría de tres poderes (el legislativo, el ejecutivo y el judicial) que serían confiados a órganos rigurosamente distintos; una situación que por otra parte no se verifica en la constitución inglesa descrita por Montesquieu donde tanto los dos poderes estrictamente políticos (el ejecutivo y el legislativo), como el poder judicial, considerado políticamente nulo, son administrados en realidad por órganos estrechamente enlazados entre sí.[5]

Lo cierto es que, como ya lo veía con claridad Carl Schmitt, la constitución inglesa descrita por Montesquieu garantiza la libertad de los ciudadanos no tanto mediante la separación, sino más bien a través del equilibrio de los poderes.[6] Pensemos en los tres órganos que conjuntamente forman el soberano inglés (el llamado *King in Parliament*) y que también ejercen conjuntamente la función legislativa: el rey, la Cámara de los Lores, expresión del clero y de la nobleza, y la Cámara de los Comunes, expresión de los estamentos no privilegiados. Cada uno de esos órganos tiende espontáneamente a incrementar su poder; pero al actuar así termina topándose con la tendencia idéntica y contraria de los demás, haciendo funcionar el mecanismo de pesos y contrapesos que garantizaría la libertad de los ingleses (cfr. además *EDL*, t. I, p. 302).

Pero si bien la teoría de la separación de los poderes tendría una enorme influencia en las posteriores formulaciones constitucionales, a partir de las norteamericanas y las francesas-revolucionarias, la teoría del equilibrio entre los poderes en cambio habría de explicar la recepción que tuvo en Francia el modelo inglés. Como lo ha demostrado una importante franja de la crítica sobre el tema —que por otra parte se limitó a retomar las opiniones vigentes en el iluminismo francés tardío— Montesquieu no difiere de los demás escritores iluministas sólo por su extrañeza sustancial frente a las temáticas iusnaturalistas y contractualistas, sino sobre todo por su pertenencia a una tradición aristocrática y absolutista típicamente francesa, hostil a

[5] Cfr. Eisenmann (1933), Eisenmann (1952) y sobre ambos textos, el comentario de Troper (1985).
[6] Cfr. Schmitt (1928), pp. 244-9.

la centralización y favorable a la revitalización de los cuerpos intermedios entre el individuo y el Estado.[7]

Pero aun cuando Montesquieu ciertamente no puede reducirse a dicha tradición, sin embargo es cierto que la recepción primero tibia y después hostil que mereciera su teoría de la constitución inglesa en los ambientes del iluminismo francés difícilmente podría comprenderse si se desconocieran los significados políticos fundamentalmente retrógrados que le fueron atribuidos. En el bicameralismo —para citar sólo el aspecto de la constitución inglesa que será más rechazado en Francia— con frecuencia no se ve más que la tentativa de suministrarle un canal institucional a los intereses corporativos de la nobleza, una tentativa que siempre será coherentemente atacada por los teóricos filoabsolutistas de la burguesía francesa, los fisiócratas, y que sólo hallará algún apoyo en los años inmediatamente anteriores a 1789, en lo que a veces se ha dado en llamar la revolución nobiliaria.

Ciertamente, la idea de Montesquieu de un balance entre los poderes (*balance des pouvoirs, balance of powers*) reaparecerá en forma de *checks and balances* incluso entre los constituyentes norteamericanos y notoriamente en muchas páginas del *Federalist* (1787-88), pero al menos con dos variantes que indican otras tantas direcciones hacia las que apuntan su mirada los constituyentes franceses. En primer lugar, la constitución federal norteamericana, aunque en muchos aspectos sea tributaria del modelo inglés, es completamente proyectada, es decir que se vuelven a proponer, por cierto, las instituciones desarrolladas espontáneamente en Inglaterra, pero de una manera racionalizada. En segundo lugar, la *balance of powers* funciona exclusivamente entre los órganos constitucionales; en una sociedad igualitaria como la norteamericana ni el presidente ni el Senado ni la Cámara de representantes pueden ya concebirse como expresión de diversos estamentos o clases sociales.

En el punto 2, veremos de qué modo esta segunda variante se convertirá en uno de los rasgos distintivos del constitucionalismo francés-revolucionario, además del constitucionalismo moderno en general (en tanto que se opone al medieval). En este caso debemos considerar la segunda variante sin olvidar que en un país privado de tradiciones constitucionales como Francia, en donde por consiguiente todos los límites del poder tendían a agotarse en las normas sobre la transmisión hereditaria del trono, la única constitución concebible no sólo debía ser escrita, sino también intencionalmente proyectada. Todo el constitucionalismo revolucionario francés piensa en efecto que las constituciones deben ser construidas calculando atentamente los intereses de los participantes en el juego constitucional, y desconfiando de mecanismos espontáneos como la mano invisible institucional.

En efecto, una vez que se ha comprendido de qué modo se combinan espontáneamente los intereses individuales, ¿qué impide combinarlos artificialmente para obtener los efectos deseados? Una vez que se admite, con Montesquieu, que todos los participantes en el juego político tienden a incrementar su poder, ¿qué impide

[7] Pueden citarse particularmente: Althusser (1959) y Tarello (1976), pp. 262-8. Muchas de las lecturas forzadas de esta interpretación han sido corregidas en la quinta parte de Todorov (1989).

instrumentar sus ambiciones para hacer que funcione la máquina constitucional en el sentido deseado por el artífice? Así los mismos constituyentes franceses que por influencia de las ideas fisiocráticas o smithianas podían llegar a admitir la mano invisible en el ámbito económico, la refutan en cambio en el ámbito constitucional, vale decir que aceptan la mano invisible *individual* e impugnan la *institucional*. En resumen, en el constitucionalismo francés-revolucionario se comprueba lo que François Furet ha dicho acerca del pensamiento francés en general: que ignora la productividad del conflicto.[8]

2. Esa disposición general constructivista o antievolucionista es tan sólo el primer aspecto distintivo de la tradición francesa con respecto a la inglesa; como hemos adelantado, existe al menos un segundo aspecto que concierne al tipo de intereses incluidos en el juego constitucional. En la tradición inglesa parece que no existieran trabas para el tipo de intereses que se incluyen en el juego político, puede tratarse indiferentemente de intereses individuales (como por ejemplo la ambición personal de un hombre político) o de intereses corporativos (propios de un grupo, un estamento o una clase). Antes bien la mano invisible institucional parece actuar precisamente entre órganos que expresan intereses corporativos, en particular el monarca, que termina expresando sobre todo los intereses de la Corte, y la Cámara de los Lores, expresión de los intereses del clero y de la nobleza.

La tradición francesa-revolucionaria, en cambio, se presenta al mismo tiempo como igualitaria, en el sentido de que no admite distinciones estamentales, e individualista, en el sentido de que admite sólo intereses rigurosamente individuales. Antes bien la diferencia entre los intereses individuales y los intereses corporativos queda fijada desde *Qu'est-ce que le Tiers État* (1789: de aquí en adelante *QTE*), que puede considerarse como una especie de programa de toda la Revolución francesa, desde la convocatoria de los Estados generales hasta el golpe de estado del Brumario. El autor de ese célebre texto es el ya citado Sieyès, un personaje que no sólo es el principal representante de la tradición *constitucionalista* francesa-revolucionaria, lo que era indudable ya para sus contemporáneos, sino que también es el mayor inspirador de la tradición *liberal* francesa, como lo han sostenido los estudiosos más recientemente.[9]

Dentro de un momento retomaremos la teoría político-constitucional de Sieyès; ahora es preciso señalar de qué manera distinguió el interés general o común, la suma de los intereses de todos los asociados, tanto de los intereses particulares o corporativos, compartidos sólo por un grupo, corporación o estamento, como de los intereses personales o individuales de cada uno (*QTE*, p. 86). El objetivo de tal distinción es por completo evidente; Sieyès procura sostener que "la asamblea de

[8] Cfr. Furet (1978), pp. 49-50.

[9] Para esta interpretación de Sieyès, hay que remitirse sobre todo a los trabajos de Pasquale Pasquino, en particular Pasquino (1987); Pasquino (1989); Pasquino (1993), especialmente pp. 4-6 y Pasquino (1998). Aunque también cfr. Furet (1988), vol. I, p. 292.

una nación se constituye de tal modo que los intereses particulares queden aislados y que la opinión de los representantes esté siempre de acuerdo con el interés general" (*ibid.*). En resumen, sólo se admitirán en el juego constitucional el interés general y el interés individual; el constituyente puede instrumentar los intereses individuales para la obtención del interés general, pero no puede hacer lo mismo con los intereses corporativos.

Por lo tanto, el que los intereses particulares como los del clero o la nobleza de *ancien régime* queden rigurosamente excluidos de la esfera pública se convertirá de hecho en una regla general de la gramática constitucional revolucionaria, a la que se esforzarán por adecuarse incluso los defensores franceses de la constitución inglesa. El mismo *monarchien* Jean-Joseph Mounier, cuando propone a la Constituyente el bicameralismo inglés, se ve obligado a presentar la Cámara de los Lores no como un órgano representativo de la nobleza, sino como un simple engranaje de la maquinaria constitucional, y si para los *monarchiens* hay una excepción al principio según el cual los intereses particulares deben quedar excluidos del juego constitucional, en todo caso se referirá al monarca (o a la Corte) en virtud de la legitimidad tradicional que posee.[10]

La caída del modelo inglés en la Constituyente, como se ha reconocido a menudo, estuvo determinada justamente por la sospecha de que detrás del equilibrio de poderes, el bicameralismo y el derecho de veto del rey que proponían los *monarchiens* se escondiera la intención de devolverle su influencia a las fuerzas sociales derrotadas por la Revolución. Así también llegó a rechazarse incluso la versión de la *balance* adoptada por los constituyentes norteamericanos, contra la cual se siguió planteando la misma objeción, es decir que introducir en la constitución poderes portadores de intereses en conflicto equivalía a admitir dentro del Estado intereses particulares que no podían reducirse al interés general. Los constituyentes revolucionarios franceses en el fondo nunca comprendieron por qué las constituciones enteramente proyectadas y basadas en la igualdad de los ciudadanos deberían recurrir al viejo y equívoco expediente de la *balance*.[11]

Asimismo en *QTE*, Sieyès realizaba otra distinción, en muchos aspectos ligada a la anterior, entre el conjunto de todos los franceses, denominado *societé civile* o *nation*, al que se le atribuye el poder constituyente (*pouvoir constituant*), y la organización política francesa, denominada *État* o *établissement politique* y detentadora de los poderes constituidos (*pouvoirs constitués*). Esta distinción entre sociedad y Estado po-

[10] Cfr. Mounier (1789), p. 44: *Les membres de la Chambre des Pairs n'ont aucun rapport avec ce que nous appellons un ordre de noblesse: leur famille ne forme pas une classe distincte et séparée des autres citoyens.* Sobre la postura de los *monarchiens*, cfr. Pasquino (1990), Gueniffey (1994), especialmente p. 81, Furet, Halévy (1996).

[11] En este sentido, cfr. Vile (1967), p. 199: *the threat of monarchic and aristocratic privilege remained, and the theory of checks and balances must be inevitably associated with it.* La nueva propuesta de la *balance* en su versión norteamericana, por ejemplo, expuesta por Adams (1792), especialmente vol. I, p. 4, se topó con la objeción mencionada en el texto al menos a partir de Livingstone (1789), especialmente p. 31, concluyendo en Destutt De Tracy (1806), pp. 173-4.

see evidentes alcances revolucionarios; al suprimir la legitimidad tradicional del monarca, configura a las naciones como libres para darse los gobernantes que quieran, cuando no como otros tantos "individuos fuera de todo lazo social o bien, como suele decirse, en estado de naturaleza" (*QTE*, p. 69). Por otra parte, esa misma distinción no sólo sirve para fines constitucionalistas, autorizando a Francia para que se diera una nueva constitución, sino que también sirve para fines específicamente liberales.

En su *Reconnaissance et exposition raisonnée des Droits de l'Homme et du Citoyen* (1789: de aquí en adelante *RER*), Sieyès aclara efectivamente que "no se constituye la nación, sino su organización política [...]. La nación es el conjunto de los asociados [...]. Los gobernantes, por el contrario, forman [...] un cuerpo político de creación social" (*RER*, p. 13). En otros términos, la *nation* se constituye antes del Estado, en base a los intereses económicos de los asociados; el Estado nace pues limitado, como una máquina conscientemente construida para desempeñar las funciones que le asignan los asociados. De tal manera, entre otras cosas, las relaciones entre los principales órganos constitucionales —legislativo y ejecutivo— pueden ser expresadas ya no en términos de *balance*, sino de especialización de las funciones: el legislativo está hecho para desear, el ejecutivo para actuar conforme a la voluntad del primero.

El texto que mejor ilustra las razones del rechazo del modelo inglés y la propuesta de un modelo alternativo, calificado al mismo tiempo como francés y natural, está conformado por los dos grandes discursos que pronuncia Sieyès en la Convención durante la discusión de la constitución del año III (1795: de aquí en adelante *DS*). Al oponer al *système de l'équilibre* de los anglófilos el *système du concours* o *de l'unité organisée*, Sieyès aclara por qué todo el constitucionalismo revolucionario tiende a configurar las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo no en los términos de la *balance* y/o de la mano invisible institucional, sino más bien con las nociones de la especialización y la división del trabajo. Si el legislativo debe limitarse a desear y el ejecutivo a actuar, es también debido a que cualquier tipo de equilibrio entre ambos sólo podría justificarse por la existencia de una diferencia de intereses sociales o corporativos de los mismos órganos.

Por otro lado, el propio Sieyès en el Termidor del año III advierte que la *balance* también podría funcionar —a diferencia que en Inglaterra y a la manera de los Estados Unidos— excluyendo del juego constitucional los intereses particulares: "no hablo de todo lo supersticioso y deshonroso para la humanidad que hay en la institución de una cámara nobiliaria [...]. Tales vicios profundamente arraigados [...] no son esencialmente inherentes al *système des contrepoids*; de hecho no se encuentran en el sistema establecido en América" (*DS*, p. 19). Así en los *DS* asoma un tercer criterio distintivo entre las tradiciones inglesa y francesa, y lo que es más importante, un criterio capaz de distinguirlas aun cuando no lo permitan los dos criterios anteriores, como en el caso de los *monarchiens* que adoptan una concepción constructivista de la constitución y una concepción individualista de los intereses incluidos en el juego constitucional.

3. El tercer criterio distintivo entre las tradiciones constitucionalistas y liberales respectivamente inglesa y francesa se refiere a la estrategia de limitación del poder que se adopta. Dado que el poder tiende a volverse abusivo y que por ende debe ser limitado —como se había aceptado indiscutiblemente después de Montesquieu y como el Terror se había encargado de recordárselos a todos— existen al menos dos estrategias posibles de limitación del poder, que están implícitas en gran parte del debate constitucional revolucionario pero que se vuelven completamente explícitas en Sieyès y en Constant. Esas dos estrategias fueron abordadas recientemente por Bernard Manin, quien distingue entre un liberalismo y/o un constitucionalismo de la balanza o los contrapoderes y un liberalismo y/o un constitucionalismo de la regla o el mercado.[12]

En la tradición inglesa se adopta la estrategia de la balanza, es decir que la limitación del poder está confiada al mecanismo espontáneo de los contrapoderes. En otras palabras, los únicos límites del poder derivan de su misma composición —no son externos sino internos— porque en última instancia sólo el poder es capaz de limitar el poder. Lo que precisamente constituye uno de los significados de la teoría de la soberanía o de la omnipotencia del Parlamento que se transmite con diversas acentuaciones desde Coke y Blackstone hasta Austin, encontrando su consagración definitiva en la obra de Dicey. En efecto, que el Parlamento sea soberano significa también que no se le puede asignar límites externos a su poder, como los que fija una constitución escrita, sino sólo límites internos; por lo tanto, no hay una regla para limitar ese poder, sino únicamente el equilibrio que se produce entre los órganos del poder.

En la tradición francesa, o más bien continental, se adopta en cambio la estrategia de la regla, es decir que la limitación del poder se confía a una norma superior —la misma constitución— que establece quiénes lo detentan y sobre todo los ámbitos de su ejercicio. Con frecuencia se ha dicho, no sin fundamento, que la idea de la superioridad de la constitución sobre la ley ordinaria se afirmó con dificultades en Francia, por medio del llamado legicentrismo francés. Una posición que más perspicazmente podría llamarse, en los términos de Raymond Carré de Malberg, la concepción de la ley como expresión de la voluntad general. Pero también es cierto que la idea de una supralegalidad constitucional está presente desde el comienzo en el pensamiento de Sieyès, verdadero fundador del derecho público francés, con una claridad de términos que, al menos en el plano jurídico, no será igualada ni siquiera por Constant.

Particularmente en el discurso del 2 de Termidor del año III, Sieyès critica la estrategia de la balanza (el ya mencionado *système de l'équilibre* o *des contrepoids*) y adopta expresamente la estrategia de la regla (el *système du concours* o de *l'unité organisée*). Les imputa a los partidarios de la *balance* que deben recurrir al juego espontáneo de los contrapoderes precisamente debido a que no han delimitado con anterioridad la suma total del poder: "entonces, espantados ante la inmensidad de los poderes

[12] Cfr. Manin (1989).

que acaban de concederles a los mismos representantes [...], piensan en atribuirle a un segundo órgano representativo el mismo volumen de poder, o bien les atribuyen a ambos un derecho de veto recíproco" (*DS*, p. 18). Sieyès en cambio considera que primero es preciso limitar el poder, estableciendo los ámbitos en los que puede ejercerse, y luego construirlo de la manera más funcional a esa limitación.

De tal modo, Sieyès en los *DS* no formula solamente la teoría de la limitación de la soberanía que usualmente se le atribuye a Constant, sino que también muestra cuál sería el posible resultado institucional de la estrategia de la regla: el control de la constitucionalidad de las leyes, que por otra parte sólo en nuestros días encontraría una forma de realización en Francia. Luego de haber opuesto, en el discurso del 2 de Termidor, la estrategia inglesa de la balanza a la francesa de la regla, en el discurso del 18 de Termidor, Sieyès propone efectivamente la institución de un órgano competente, entre otras cosas, para controlar la conformidad de las leyes a la constitución: "bajo el nombre de jurado constitucional (*jurie constitutionnaire*), habrá un cuerpo de representantes [...] con la tarea específica de juzgar acerca de los recursos por violación a la constitución que sean planteados contra las decisiones del legislativo" (*DS*, p. 30).

Apenas si vale la pena señalar que las tradiciones constitucionales inglesa y francesa (o mejor dicho, británica y continental) continúan oponiéndose hasta hoy precisamente en este punto; mientras que en Gran Bretaña, aunque sólo fuera por la falta de una constitución escrita y rígida, el Parlamento sólo está sujeto a sus propios contrapesos internos, en muchos países del continente una constitución escrita fija las competencias del legislador, permitiendo así el control de la constitucionalidad de las leyes por parte de una Corte constitucional. Por lo demás, el mismo Hayek ha mostrado que ambas tradiciones pueden integrarse fructíferamente, porque aunque aparezca como el mayor defensor contemporáneo de la tradición evolucionista británica, en *The Political Order of a Free People* (1979) expone un proyecto de constitución minuciosamente construido con miras a la limitación del poder estatal.

## 11. 2 CONSTANT Y MADAME DE STAËL: EL CONSTITUCIONALISMO REPUBLICANO

Una vez trazados estos criterios distintivos entre las tradiciones británica y francesa, conviene ahora emplearlos para evaluar a cuál de esas dos tradiciones puede remitirse de manera preponderante el constitucionalismo liberal de Constant y de Madame de Staël. Hasta los años setenta en verdad no hubiese habido lugar a dudas: a juzgar por sus obras editadas, ambos podían sumarse tranquilamente al número de los anglófilos de lengua francesa, como Montesquieu, de Lolme, los *monarchiens* e incluso el padre de Madame de Staël, Jacques Necker. En el caso particular de Constant, la mayoría de la obra publicada durante la Restauración, a excepción de unos pocos escritos juveniles, mostraba la imagen de un escritor intensamente dedicado a conseguir la radicación en Francia de instituciones monárquico-constitucionales a la inglesa.

Sin embargo, todo se modificó luego del redescubrimiento efectuado en los años sesenta y la publicación a partir de los años setenta de los inéditos republicanos de ambos: en el caso de Madame de Staël, su *Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la république en France* (en realidad ya publicado en 1906, pero reeditado en una edición crítica en 1979: de ahora en adelante *CA*); en el caso de Constant, sobre todo los *Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays* (póstumo, 1991: de ahora en adelante *FCR*) y los *Principes de politique applicables à tous les gouvernements* (póstumo, 1980: de ahora en adelante *PP*). Estos inéditos, fechables todos entre el final del Directorio y el comienzo del Imperio, terminaron modificando incluso la interpretación de los escritos ya conocidos.

Si en el caso de Madame de Staël la (re)publicación de *CA* ha revelado lo que puede considerarse la formulación mejor articulada de la ideología republicano-directorial, en el caso de Constant la lectura de *FCR* y *PP* ha hecho desaparecer definitivamente la imagen de un político moderado o conservador transmitida por los escritos de la Restauración. Por ejemplo, hoy ya no es posible ignorar que los textos filomonárquicos publicados luego del retorno de los Borbones a menudo no son otra cosa que *collages* de fragmentos extraídos de los inéditos prorrevolucionarios y filorrepublicanos. Ahora bien, esto no sólo obliga a volver a pensar *ex novo* las relaciones de Constant y Madame de Staël con las tradiciones inglesa y francesa, también lleva a distinguir entre sus producciones republicanas, a las que se les dedicará este apartado, y sus producciones monárquicas, a las que se les dedicará el siguiente.

Sin embargo, en ambos apartados se adoptará el mismo esquema, ya que tanto a las doctrinas republicanas como a las monárquicas de Constant y de Madame de Staël les serán aplicados los criterios distintivos entre las tradiciones inglesa y francesa que identificamos en el apartado 11. 1, vale decir: *a)* carácter espontáneo o construido de la constitución; *b)* carácter corporativo o individual de los intereses incluidos en el juego constitucional; *c)* carácter de balanza o de regla de la estrategia de limitación del poder que se adopta. Tan sólo se debe recordar que Constant y Madame de Staël, al menos en el periodo directorial, constituyen una sociedad intelectual muy unida, a tal punto que admiten la utilización de párrafos de uno en la redacción de los textos del otro.[13] Lo cual ya hace suponer que las posiciones de ambos eran contiguas, aun cuando ahora vamos a ver que no eran idénticas.

En lo que concierne al punto *a*, consideremos antes que nada el comportamiento de la doctrina republicana de Constant y de Madame de Staël con respecto al carácter espontáneo o construido de la constitución. En este aspecto, hay relativamente poco que decir; efectivamente, es sabido que ambos autores —y no sólo en el periodo republicano— siempre prefirieron una constitución escrita y proyectada; únicamente durante la Restauración, como veremos en el próximo apartado, Constant volverá sobre esa cuestión en términos intencionalmente ambiguos. No obstan-

[13] Cfr. en particular Omacini (1990-91).

te, conviene subrayar desde un principio que en el periodo republicano la actitud de ambos es rigurosamente constructivista como en la tradición francesa. Quienquiera que haya apenas hojeado el CA de Madame de Staël en particular sabe cuánta confianza en la capacidad constructiva de la razón se expresa en sus páginas, a veces incluso con ingenuidad.

A este respecto no hay que dejarse extraviar por la distinción propuesta recientemente por Marcel Gauchet entre una concepción del poder como causa de la sociedad (*pouvoir cause*), atribuida a los contrarrevolucionarios, y una concepción del poder como simple efecto de la sociedad (*pouvoir effet*), atribuida a Constant; distinción que podría hacer pensar en el constitucionalismo de este último como en una especie de sociologismo, donde las instituciones se convierten en el registro de una disposición social determinada.[14] Constant se expresa efectivamente en términos de *pouvoir cause* y *pouvoir effet* en un pasaje de su primer escrito político, *De la force du gouvernement actuel* (1796: de ahora en más *FG*), que reaparece también en el último, *Mélanges de littérature et de politique* (1929), pero se trata de un pasaje que permanece en la senda del constructivismo revolucionario.

"El rey, los grandes y sus defensores —se lee precisamente en *FG*, p. 77— toman el poder por una causa cuando no es más que un efecto, y luego intentan servirse del efecto en contra de la causa." Pero lo que se está criticando aquí parece ser sobre todo la idea según la cual, como escribiera el mismo Montesquieu, "una sociedad no podría existir sin gobierno" (*EDL*, pp. 127-8); una idea que luego es retomada por los contrarrevolucionarios justamente para impugnar la pretensión revolucionaria de reconstruir el poder sobre bases meramente racionales. Al afirmar que el poder sólo es un efecto no de la sociedad *tout court*, sino de las ideas socialmente difundidas, Constant reafirma en cambio la distinción sociedad/Estado que, como se ha intentado demostrar en otro lugar, aproxima su posición —si no al anarquismo de William Godwin o al radicalismo de Thomas Paine, ciertamente— cuanto menos sí al liberalismo de Sieyès.[15]

En lo que respecta al punto *b*, consideramos luego el desarrollo de la doctrina republicana de Constant y de Madame de Staël en relación con el carácter corporativo o individual de los intereses incluidos en el juego constitucional; y comprobamos en seguida que ambos autores, al menos en el periodo considerado, respetaron casi literalmente la gramática del constitucionalismo francés-revolucionario. Ante todo, Constant y Madame de Staël, aunque en el terreno estrictamente ético expondrán importantes críticas contra el utilitarismo, concuerdan entre sí en el plano constitucional, y con todo el constitucionalismo revolucionario francés —cuando no con toda la concepción moderna de la política— que, lejos de poder contar con la virtud de los antiguos, "sólo debe tener en cuenta, en una escala amplia, los esfuerzos producidos por el interés personal" (CA, p. 165).

[14] Cfr. Gauchet (1980), especialmente pp. 53 ss.

[15] Sobre este punto, debemos remitir a Barberis (1998b). Siguiendo a Paine, Godwin habla de distinguir cuidadosamente la sociedad del gobierno; cfr. Constant (1972), p. 101.

Tras haber admitido que las constituciones se construyen con base en un cálculo de los intereses de los sujetos implicados, Constant y Madame de Staël rechazan la inclusión en el juego constitucional de sujetos dotados de intereses particulares o corporativos, como el monarca y la nobleza. Particularmente en los FCR, Constant dedica el libro primero del tratado a la distinción entre las instituciones basadas en privilegios hereditarios (*hérédité*) y las basadas en la igualdad de todos los ciudadanos (*égalité*); y aunque distingue diversos tipos de *hérédité* —entre ellos una *hérédité-magistrature* tomada de la Cámara de los Lores inglesa (cfr. FCR, pp. 131-3)— no obstante termina excluyéndola también de su modelo de constitución, afirmando que "los reyes, los nobles, los privilegiados de cualquier índole [...] siempre tienen un interés aparte [con respecto al interés general]" (FCR, p. 376 y nota D, p. 403).

Resulta aún más significativa la postura de Constant a propósito de los partidos. Es sabido que, justamente por su hostilidad hacia los intereses corporativos, el constitucionalismo francés-revolucionario rechaza los partidos, directamente incluidos en la práctica constitucional inglesa, calificándolos despreciativamente como facciones. La actitud de Constant, admirador de la vida parlamentaria británica, es por cierto más abierta, pero toma distancia de las opiniones de Montesquieu acerca de "que las facciones no sólo serían inevitables, sino también útiles en una república". "Lo cual es cierto —reconoce Constant— cuando las facciones surgen de las ambiciones individuales [...], pero no cuando derivan de la existencia de corporaciones hereditarias. En tal caso se forman en el Estado dos intereses opuestos de manera permanente que constituyen un auténtico germen de disolución [...]" (FCR, p. 143).

En el caso de Madame de Staël, su tendencia moderada, su anglofilia, la misma influencia paterna hacían prever una postura no prejuiciosamente hostil a la inclusión de intereses particulares en el juego político. Pero al contrario, la autora rechaza esa posibilidad desde *De l'influence des passions* (1796), revelando que como Sieyès considera que los mismos resultados del equilibrio de intereses particulares se pueden obtener mediante la especialización de las funciones. En CA, luego, Madame de Staël se pregunta desde la *Introducción*: "¿Por qué los privilegiados, por qué el rey no pueden ser nunca los depositarios del poder de una nación? Porque tienen un interés aparte con respecto a ella" (CA, p. 17). Finalmente, se reafirma la misma postura en el capítulo sobre la constitución que quizá sea uno de los textos más representativos de todo el constitucionalismo republicano.

Entonces Madame de Staël declara expresamente: "es necesario [...] que los intereses particulares no estén en oposición con el interés general", señalando también la *égalité* dentro de los principios fundamentales del constitucionalismo republicano, es decir, "la destrucción de los privilegios de las clases" (CA, pp. 156-8). A menudo se ha dicho que las modificaciones propuestas por Madame de Staël para la constitución del año III —bicameralismo, derecho de veto, el poder conservador del cual hablaremos más adelante— se orientan en el sentido de un acercamiento al modelo inglés; pero en este caso es necesario agregar que, aun cuando no se trate de soluciones ya adoptadas por la misma constitución del año III, como el bicameralismo, siguen siendo tentativas para insertar instituciones británicas en un complejo institucional que en su conjunto respeta las reglas del constitucionalismo francés.

En lo que concierne al punto *c*, finalmente consideramos la ubicación de la doctrina republicana de Constant y de Madame de Staël con respecto al carácter de balanza o de regla de la estrategia de limitación del poder que se adopta. En el caso de Constant, no puede haber dudas: precisamente con base en la teoría de la limitación de la soberanía construyó Manin el modelo de la estrategia de la regla —como una crítica a la estrategia de la balanza adoptada por Montesquieu, al igual que a la teoría de la soberanía ilimitada de Rousseau. A Montesquieu, según el cual para limitar el poder no se puede hacer otra cosa que oponer poder contra poder, tanto en los primeros como en los segundos *Principes de politique*, Constant le objeta lo siguiente: "Si la autoridad social no es limitada, la separación de los poderes, que normalmente es la garantía de la libertad, se vuelve un peligro y una calamidad".

Por ello, antes de constituir los poderes, convendría disminuir la suma total del poder declarando "que existen materias sobre las cuales el legislador no tiene derecho a dictar una ley" (*PP*, pp. 54-5). En tal caso, pues, el problema sería: "¿cómo limitar el poder de otra manera que no fuera mediante el poder?". En efecto, Constant es totalmente consciente de que toda delimitación conceptual del poder resulta inútil sin instituciones constitucionales "que combinen de tal modo los intereses de los diversos depositarios del poder como para que cada uno de ellos considere ventajoso permanecer dentro de los límites de sus respectivas competencias [...]". Expresa además que "la primera cuestión es siempre la limitación de la suma total del poder" (*PP*, pp. 55-6), una cuestión que precisamente debería resolverse determinando previamente las áreas en que se puede ejercer (*PP*, pp. 56-7).

Es obvio aclarar que una solución así, justamente debido a que invoca la opinión pública, se muestra extremadamente débil, al menos desde el punto de vista constitucional. Si al fin y al cabo la opinión pública bastara para limitar el poder, ¿para qué harían falta entonces las constituciones? Lo cierto es que aun cuando en esas páginas Constant habla expresamente de limitar las competencias de los legisladores, no alcanza a ver la posible solución del problema, que por otra parte apenas vislumbra el mismo Sieyès en los discursos de Termidor, es decir, el control de la constitucionalidad. Efectivamente, en el libro VIII de *FCR*, Constant propone un órgano colegiado al que llama Poder neutro o preservador (*Pouvoir neutre* o *préservateur*), encargado sobre todo de resolver los eventuales conflictos entre los órganos constitucionales, pero se trata de algo bastante distinto del jurado constitucional de Sieyès.

Mientras que la tarea principal del *jury constitutionnaire* era pronunciarse sobre las apelaciones contra los actos del poder legislativo, como hemos visto, la tarea del Poder preservador sería más bien arbitrar en los conflictos entre el legislativo y el ejecutivo, que era entonces el problema no resuelto de todo el constitucionalismo revolucionario, desde la constitución de 1791 hasta la del año III. Por lo tanto, el *pouvoir préservateur* constantiano pareciera más un custodio de la constitución *à la* Schmitt que una Corte constitucional *à la* Kelsen; y no sorprende en absoluto que Constant lo recupere luego de la restauración de los Borbones para atribuírselo no a un órgano colegiado, sino al rey. La estrategia de limitación del poder que adopta, sin embargo, proviene de Sieyès, así como la teoría de la limitación de la soberanía que los *PP* toman casi literalmente del discurso del 2 de Termidor del año III.

En ese discurso Sieyès afirmaba, en términos que revelan tanto el origen contractualista de sus posiciones como la crítica dirigida a Rousseau: "Los poderes ilimitados son una monstruosidad política [...]. Cuando se forma una asociación política, nunca se ponen en común todos los derechos que cada individuo aporta a la sociedad [...]. Sólo se pone en común, bajo el nombre de poder público o político, lo estrictamente indispensable" (DS, pp. 17-8, reproducido íntegramente en una nota en PP, pp. 45-6). Durante la Restauración, Constant se abstendrá de citar a Sieyès, exiliado como regicida luego de los Cien días; pero en los *Souvenirs historiques* (1830: de aquí en adelante SH) reconocerá sus deudas hacia él admitiendo formalmente que "a Sieyès le debemos el principio más necesario que hay que reconocer en toda organización política, la limitación de la soberanía" (SH, p. 121).

Queda por indagar si la estrategia de la regla es también la postura de Madame de Staël, que en ocasiones critica la estrategia de la balanza, como ya hemos visto, pero nunca adhiere expresamente a la estrategia alternativa. En la introducción a CA, por ejemplo, Madame de Staël rechaza la Cámara de los Lores inglesa asimilándola con el orden nobiliario francés del *ancien régime* y, dirigiéndose a los constitucionalistas anglófilos, afirma: "ustedes han obtenido un equilibrio [...] pero no han fundado nada, es decir que se han limitado a oponer un abuso a otro, equilibrando la aristocracia con la monarquía y la monarquía con la aristocracia" (CA, pp. 29-30). Por otra parte, también es cierto que Madame de Staël parece aceptar otros usos de la *balance* y que de todos modos Constant nunca incluirá a su amiga entre sus predecesores sobre el tema de los límites del poder.

Resulta pues posible conjeturar que en este punto Madame de Staël se habría apartado de Constant y quizá también del constitucionalismo francés en general. Para mostrar además que su posición no sería en absoluto unívoca volveremos al capítulo sobre la constitución de CA. También para Madame de Staël el principal defecto de la constitución del año III consistía en el conflicto endémico entre el ejecutivo y el legislativo, donde el primero no tenía modos legales de influir en el legislativo y por consiguiente intentaba condicionar las elecciones, terminando por recurrir al golpe de estado cuando no lo conseguía (cfr. CA, p. 162). Dicho defecto estructural no podría ser resuelto, según Madame de Staël, por órganos *ad hoc* —como el Jurado constitucional de Sieyès o el Poder preservador de Constant— sino únicamente por nuevas funciones atribuidas a una de las dos Cámaras que sería entonces permanente y ya no electiva.

Hace allí su aparición el Poder conservador (*pouvoir conservateur*), es decir, un tipo de organismo que —como los propuestos por Sieyès y por Constant, y como todos los organismos similares concebidos a partir de la discusión de la Constitución del año III—[16] constituyó para los defensores de la frágil república termidoriana la

[16] Muchos proyectos enviados a la Comisión de los Once, encargada de redactar la Constitución del año III, antes de la propuesta de Sieyès habían ya previsto un órgano constitucional encargado de arbitrar entre el ejecutivo y el legislativo; un órgano que según el caso se denominaría *Conseil de censure*, *Sénat réviseur*, *Pouvoir conservateur des lois et des droits*, *Tribunal conservateur de la constitution* y otros nombres

posible solución para el problema técnico de las relaciones entre el ejecutivo y el legislativo (aunque no con respecto al problema político de darle estabilidad al régimen republicano, mucho más difícil de resolver). Ahora bien, la diferencia entre el Poder conservador de Madame de Staël y los demás órganos propuestos pareciera justamente la mayor cercanía del primero con relación al modelo inglés; dentro del sistema que ella propone, efectivamente habría terminado desempeñando el papel de la Cámara de los Lores, apoyando al ejecutivo y equilibrando la influencia de otro modo determinante del legislativo.

Sin embargo, en este punto la autora toma nuevamente distancia de la estrategia de la balanza, y ahora no solamente por el espacio que dicha estrategia les concedería a los intereses particulares. "El equilibrio de los poderes —observa Madame de Staël— no significa un juego de contrapesos, lo que en otros términos implicaría una compensación de fuerzas que insertaría un conflicto ininterrumpido entre los poderes para obtener la supremacía. El equilibrio de los poderes expresa la serie de combinaciones que los conduce a encontrar un acuerdo" (CA, p. 181). La crítica de la estrategia de la balanza se hace más evidente si recordamos que poco antes la autora había afirmado: "Como dijo un pensador elocuente: es preciso tender a la unidad de los poderes; y se confunde siempre la separación necesaria de las funciones con una separación de los poderes que los vuelve fatalmente enemigos unos de otros" (CA, p. 179).

¿Quién es el "pensador elocuente" al que se refiere aquí Madame de Staël? Para Henri Grange, el mayor experto en el pensamiento de Necker y editor de los *FCR* constantianos, parece no haber lugar a dudas: "el pensador elocuente que le ha revelado ese secreto es evidentemente el autor de *Du pouvoir exécutif dans les grands États*", es decir, el mismo Necker.[17] Todo el pensamiento constitucional del padre de Madame de Staël consiste en efecto en una reinterpretación de la constitución inglesa que insiste en la unidad antes que en la división, en los vínculos antes que en la hostilidad entre los poderes. "Son pues los vínculos, antes que los contrapesos, los que contribuyen a la armonía de los gobiernos", escribe Necker en *Du pouvoir exécutif dans les grands États* (1792; de ahora en más PE); y poco antes afirma: "creo que la solidez del gobierno inglés no se debe únicamente al equilibrio de los poderes" (PE, t. I, pp. 81 y 79).

Sin embargo, al menos hay una alternativa posible a Necker, y una vez más se trataría de Sieyès y sus discursos de Termidor, como crítico del *système des contrepoids* y defensor del principio de la *unité*. Lucia Omacini sugirió que precisamente Sieyès podría ser el "pensador elocuente" (cfr. CA, pp. 211-2, notas 20 y 24 del editor), y parece verosímil también basándose en los elogios que se le hacen en el libro. Lo

similares. Tras los golpes de estado de Fructidor y Brumario hubo un resurgimiento de propuesta de esa índole: cfr. al menos Luzzatto (1994), en especial pp. 311-2.

[17] En Grange (1974), p. 470. La misma postura interpretativa que asume Grange con respecto a los textos staelianos —y que consiste en leerlos sistemáticamente a la luz de las ideas de Necker— constituye el *Leitmotiv* de la *Introduction* de Grange a los FCR constantianos; y debemos decir que con resultados aún más discutibles.

cierto es que la incidencia de Sieyès no puede quedar excluida, como lo hace Grange en otro lugar,[18] ni en el caso de Constant, como vimos, ni en el de Madame de Staël. Aunque ciertamente está más cerca del modelo inglés que Constant, también Madame de Staël parece compartir de hecho la hostilidad francesa —común a autores muy diferentes como Sieyès y Necker— hacia la estrategia de la balanza en particular y la productividad del conflicto en general.

## 11. 3 CONSTANT Y MADAME DE STAËL: EL CONSTITUCIONALISMO MONÁRQUICO

Ahora, utilizando los mismos criterios distintivos entre las tradiciones inglesa y francesa empleados en el apartado anterior, es preciso ocuparse del constitucionalismo específicamente monárquico de Constant.[19] Nos referimos a aquella doctrina constitucional de la Restauración que representó el constitucionalismo constantiano sin más calificativos hasta el redescubrimiento de los inéditos republicanos. En este caso las relaciones con la tradición inglesa son evidentemente mucho más cercanas, aunque sólo fuera porque la reflexión de Constant se produce dentro del contexto monárquico-constitucional suministrado por la *Charte* de 1814; pero no debe darse por descontada su adhesión al constitucionalismo anglófilo, como ya se trasluce por la modalidad de su adhesión a la monarquía restaurada.

Constant se adhirió a la monarquía luego de veinte largos años de teorización prorrepublicana; y aunque no falte quien describa ese acto como el resultado de un proceso de maduración doctrinaria,[20] parece más plausible conjeturar que se trataría de un derecho pagado para poder reingresar en el terreno político. Es sabido que Constant había preparado su propia *rentrée*, entre otras cosas, publicando primero en el exterior y luego en Francia *De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814), un panfleto antinapoleónico también parcialmente extraído de los inéditos republicanos, aunque redactado para la ocasión en un estilo de *émigré* tendiente a hacer olvidar el pasado republicano del autor. También es sabido que el libro debía servir

[18] Cfr. Grange, *Introduction* a *FCR*, pp. 78 y 76, donde se llega a hablar de Sieyès como el *mauvais génie de Coppet* y *éternel et toujours triomphant ennemi du libéralisme coppétien*. Lo que por cierto no quiere decir que no puedan generarse dudas sobre el carácter liberal del pensamiento de Sieyès: cfr. por ejemplo Jaume (1989), pp. 164 ss., y Gauchet (1989), p. 273.

[19] Luego de la restauración de los Borbones, Madame de Staël no retomará *ex professo* la temática constitucional, aunque parece aprobar una solución monárquica a la inglesa; no obstante, como la gran mayoría de los liberales, reconocerá que Francia con el *ancien régime* no tenía una constitución, de manera que la Revolución podía considerarse legítima desde ese punto de vista: cfr. Staël (1818), p. 121: *En quoi donc consistait la constitution de l'état [dans l'ancien régime]? Dans l'hérédité du pouvoir royal uniquement. C'est une très-bonne loi [...] mais ce n'est pas une constitution.*

[20] La referencia sería Harpaz (1991), si ese ensayo en verdad mostrase, como promete su *incipit*, que Constant *est devenu non seulement un adepte résolu de la monarchie constitutionnelle, mais encore un adversaire determiné de la république*. Parece mucho más motivada la adhesión de Constant a la monarquía de julio, realizada efectivamente contra los partidarios de una república: cfr. Constant (1830).

para apoyar la candidatura al trono francés del general Bernadotte, por lo cual la adhesión final a la restauración de los Borbones se tiñe ulteriormente de oportunismo.

Por otra parte, el aspecto verdaderamente significativo de la opción monárquica de Constant lo constituyen las justificaciones políticas e incluso teóricas adoptadas por el autor, las cuales permanecen, como veremos en seguida, dentro de la línea de su pensamiento republicano. En efecto, para justificar su adhesión a la monarquía constitucional, en el *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1820: de aquí en adelante CPC) Constant recurrirá precisamente a la concepción de las instituciones políticas como simples medios, funcionales a las exigencias de la sociedad, que inspira los tratados republicanos: "la libertad, el orden, el bienestar de los pueblos son las metas de las asociaciones humanas; las organizaciones políticas solamente son medios; y un republicano ilustrado siempre estará más dispuesto a volverse monárquico-constitucional que un partidario de la monarquía absoluta" (CPC, t. II, p. 70).

1. En cuanto al carácter espontáneo o construido de la constitución, en las obras de la Restauración hallamos pasajes que inducirían a conjeturar una renuncia de Constant al constructivismo de la tradición francesa y una aproximación al evolucionismo de la tradición británica. En un pasaje de las *Réflexions sur les constitutions et les garanties* (1814), por ejemplo, se lee: "Las constituciones rara vez son producidas por la voluntad de los hombres, las forma el tiempo; se introducen gradualmente y de manera imperceptible" (CPC, t. I, p. 271). Una afirmación de esta índole haría pensar en la recuperación de motivos evolucionistas, en la línea de Burke, cuando no en los extremos de los motivos burkianos que se advierten en contrarrevolucionarios como Joseph de Maistre y según los cuales los hombres no podrían *hacer* una constitución del mismo modo que no pueden crear un árbol.[21]

Por cierto, no se les puede quitar importancia a tales afirmaciones reduciéndolas a la retórica reaccionaria exhibida por Constant en aquellos años. Después de todo, aun en obras posteriores como las *Mémoires sur les Cent-Jours* (1820-22), Constant escribirá que "nada se crea por artificio [...] el tiempo, las costumbres, las necesidades, la opinión son los únicos elementos de organización" (CPC, t. II, p. 317). Sin embargo, es conveniente evaluar hasta qué punto los pasajes similares realizan efectivamente una recuperación del modelo inglés. Pues bien, el pasaje en discusión está incluido en un capítulo de las *Réflexions sur les constitutions et les garanties* titulado *Lo que no es constitucional*, un capítulo que se limita a replantear una tesis que aparecía no sólo en los FCR, sino también ya en *Des réactiones politiques* (1797): la tesis de que la materia constitucional y la rigidez de la constitución deben ser reducidas al mínimo.

"Todo aquello que no concierne a los límites y a las atribuciones respectivas de los poderes, a los derechos políticos y a los derechos individuales —se lee en el capítulo en cuestión— no forma parte de la constitución, y por ende puede ser modi-

[21] Cfr. Maistre (1797), p. 141: *jamais il [l'homme] ne s'est figuré qu'il avait le pouvoir de faire un arbre. Comment s'est-il imaginé qu'il avait celui de faire une constitution?*

ficado por el rey y por las dos Cámaras de mutuo acuerdo" (*CPC*, t. I, p. 265). Como ya sucedía además en los tratados republicanos, en este caso habría ciertamente una recuperación de la idea inglesa de la soberanía del Parlamento, según la cual el rey, la Cámara de los Lores y la Cámara de los Comunes pueden modificar la constitución sin encontrar límites externos, pero se advierte que en rigor tal recuperación está limitada a la materia *no* constitucional. Constant se limita a admitir que, en las materias ajenas a la constitución, se sigan la tradición inglesa y la estrategia de la balanza, con tal que en la materia estrictamente constitucional se adopten la tradición francesa y la estrategia de la regla.[22]

2. En cuanto al carácter particular o individual de los intereses incluidos en el juego constitucional, también en este caso las obras de la Restauración ofrecen pasajes que parecen atestiguar una recuperación de la tradición inglesa, y no sólo en la versión francesa-revolucionaria de los *monarchiens*, sino directamente en la versión filonobiliaria de Montesquieu o de Necker. En los *Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* (1815), se lee por ejemplo que "en una monarquía hereditaria, el carácter hereditario de un estamento [nobiliario] es inevitable [...]. Para que el gobierno de uno solo subsista sin una nobleza hereditaria, tiene que tratarse de un puro despotismo" (*CPC*, t. I, p. 35). Por cierto, Constant intenta entonces ponerle límites al poder de Bonaparte en los Cien días, pero es igualmente cierto que parece abandonar uno de los principios rectores del constitucionalismo republicano.

Dicho abandono parece tanto más significativo en la medida en que Constant no alude únicamente a la *hérédité-magistrature* teorizada y rechazada en los *FCR*, sino que directamente parece imaginar una restitución del papel político que la nobleza había perdido en Francia por obra del absolutismo monárquico (cfr. *FCR*, p. 131, y *CPC*, t. I, p. 36). Es sabido además que Constant —quien durante la discusión del *Acte Additionel* redactado para Napoleón en los Cien días había sostenido la necesidad de una Cámara nobiliaria incluso en contra de la opinión del emperador— posteriormente llegó a cambiar de parecer y por la misma razón que lo había conducido a objetar la Cámara de los Lores ya en los *FCR*, vale decir que una institución así sólo puede desarrollarse espontáneamente, pero no se puede construir de la nada (cfr. además *FCR*, p. 133 y *CPC*, t. I, p. 315).

Si de la postura con relación a la Cámara alta pasamos luego a la actitud frente al monarca, no quedan dudas sobre la sustancial fidelidad de Constant a la tradición francesa revolucionaria. De hecho, le atribuye a Luis XVIII no mucho más que aquel *pouvoir neutre et préservateur* originariamente concebido para un órgano colegiado y republicano. Por lo tanto, se puede aceptar la conclusión de M. C. J. Vile: el consti-

[22] Me debo remitir en este punto a Barberis (1988), en especial pp. 119-20, donde se insistía en la conciliación de ambas tradiciones, mientras que aquí se subraya sobre todo que la tradición inglesa de todas maneras queda subordinada a la francesa, así como la estrategia de la balanza está subordinada a la estrategia de la regla.

tucionalismo monárquico de Constant pareciera caracterizarse por el hecho de instituir la *balance* entre órganos y no entre clases.[23] Pero hay que añadir dos aclaraciones: no solamente era la posición de Constant, sino de todo el constitucionalismo revolucionario francés (y norteamericano); y el mismo Constant parece haber abandonado provisoriamente esa posición desde 1814 hasta 1822, reasumiéndola a partir de las *Mémoires sur les Cent-Jours*.

3. En cuanto al carácter de balanza o de regla de la estrategia que se adopta para la limitación del poder, también el constitucionalismo monárquico de Constant manifiesta la tendencia ya observada en su constitucionalismo republicano, es decir, la tendencia a combinar ambas estrategias, salvo que subordina rigurosamente la estrategia británica de la balanza a la francesa de la regla. Ya lo hemos visto a propósito de la delimitación de la incumbencia constitucional: la estrategia de la regla, según la cual los derechos de los individuos y las atribuciones de los poderes supremos deben ser rigurosamente fijados por la constitución, prevalece sobre la estrategia de la balanza, según la cual todo aquello que no es constitucional puede ser en cambio determinado por los contrapesos y los equilibrios que se realizan más o menos espontáneamente entre los órganos constitucionales.

De hecho, en las obras de la Restauración vuelven a hallarse las mismas observaciones críticas con respecto a Montesquieu, y las mismas afirmaciones en términos de limitación de la suma total de la autoridad, que hemos encontrado en los inéditos republicanos: "tienen que separar adecuadamente los poderes —se lee por ejemplo en los *Principes de politique* de 1815 —: si la suma total del poder permanece ilimitada, basta con que los poderes separados se alíen y el despotismo se vuelve irremediable" (CPC, t. I, p. 13). En suma, aun cuando también existan trabajos recientes que le atribuyen a Constant improbables influencias burkianas subestimando la filiación sieyesiana,[24] incluso el constitucionalismo monárquico constantiano, hasta en sus segmentos más filobritánicos, se muestra sustancialmente fiel a la gramática constitucional de la Revolución francesa.

## VIDAS Y OBRAS

### *Montesquieu*

Charles-Louis Sécondat, barón de Montesquieu, nace en La Brède, el castillo familiar, en

[23] Cfr. Vile (1967), p. 204: *the work of Constant represents in fact a crucial turning point in institutional theory, a turning away from the old doctrines of mixed government to a new theory of constitutional monarchy [...]. The checks and balances of the constitution remained, but they were applied now not as checks between classes, but as checks and balances between the legislative, executive, and judicial branches of government.*

[24] Cfr. Fontana (1991), en especial pp. 59-60. Una amplia crítica de esta tesis está formulada en Barberis (1997b), de la cual este capítulo constituye una continuación en varios aspectos.

1689. Tras haber realizado estudios jurídicos, en 1714 es nombrado consejero y en 1716 hereda el cargo de *président à mortier* (presidente de sección) en el Parlamento de Bordeaux. En 1721, publica anónimanente las *Cartas persas*, que obtienen un gran éxito por la sátira a la que somete a las costumbres occidentales, particularmente francesas. Luego de ser electo en 1728 como miembro de la Academia francesa, realiza un largo viaje por Europa que en 1730 lo lleva hasta Inglaterra. En 1734, publica en Amsterdam las *Considérations sur la cause de la grandeur des Romains et de leur décadence*; en la década de 1740 trabaja en su obra capital, *L'esprit des lois* (1748), luego de lo cual vende sus cargos en la magistratura. El libro tiene un éxito enorme, pero también suscita polémicas; a pesar de la *Défense de l'Esprit des Lois* publicada en Ginebra en 1750, será puesto en el Index un año después. Montesquieu muere en París en 1755.

### *Obras principales*

*Lettres persanes* (1721).
*Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), Garnier Flammarion, París, 1969.
*De l'esprit des lois* (1748), ed. por V. Goldschmidt, Garnier Flammarion, París, 1979, 2 vol. (citado en el texto como EDL).
*Pensées et fragments inédits*, ed. por H. Barckhausen.
Estos textos están incluidos junto a otros, y en ocasiones también con la correspondencia, en *Oeuvres complètes*, ed. por R. Caillois, Gallimard, París, 1949-51, 2 vol.; *Oeuvres complètes*, ed. por A. Masson, Nagel, París, 1950-55, 3 vol.; *Oeuvres*, ed. por D. Oster, Seuil, París, 1964.

### *Literatura crítica*

AA. VV. (1952), *La pensée politique et constitutionnelle de Montesquieu. Bicentenaire de L'esprit des lois*, Sirey, París.
AA. VV. (1956), *Actes du Congrès Montesquieu de Bordeaux 1955*, Delmas, Bordeaux.
ALTHUSSER L. (1959), *Montesquieu, la politique, l'histoire*, PUF, París.
*Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims* (1985), número monográfico sobre Montesquieu.
CARCASSONNE E. (1927), *Montesquieu et le problème de la constitution au XVIIIème siècle*, PUF, París.
COTTA S. (1953), *Montesquieu e la scienza della società*, Ramella, Turín.
DEDIEU J. (1909), *Montesquieu et la tradition politique anglaise en France*, Slatkine, Ginebra, 1971.
DURKHEIM E. (1892), *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, Rivière, París, 1966.
GOYARD-FABRE S. (1973), *La philosophie du droit de Montesquieu*, Klincksieck, París.
PANGLE T. (1973), *Montesquieu's Philosophy of Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago.
ROTTA S. (1975), "Il pensiero francese da Bayle a Montesquieu", en L. Firpo (editor), *Storia delle idee politiche, economiche e sociale*, vol. IV, t. 2, UTET, Turín, pp. 177-244.
SHACKLETON R. (1961), *Montesquieu. A Critical Biography*, Clarendon Press, Oxford.
VLACHOS G. (1974), *La politique de Montesquieu, nature et méthode*, Montchrétien, París.

*E. J. Sieyès*

Emmanuel-Joseph Sieyès nace en Fréjus en 1748, en una familia burguesa. A pesar de una vocación cuanto menos dudosa, en 1772 toma los hábitos sacerdotales y en 1783 se convierte en vicario general de la diócesis de Chartres. En el periodo inmediatamente anterior a la Revolución francesa utiliza los estudios realizados hasta entonces en los ámbitos filosófico, económico y social para redactar algunos de los más notables panfletos revolucionarios, cuyo éxito determina su elección por parte del Tercer estado para los Estados generales. Tras haber desempeñado un papel decisivo en la formación de la Constituyente y en la derrota de los partidarios de la constitución inglesa, durante la Asamblea Legislativa Sieyès se acerca a Condorcet y a los girondinos, salvo porque vota por la muerte del rey en la Convención. Se mantiene apartado durante el Terror y luego de Termidor rechaza la elección como miembro del Directorio; es enviado como embajador a Berlín, de donde es llamado para asumir la presidencia de un Directorio cada vez en mayores dificultades. Junto a Bonaparte, es el artífice principal del golpe de estado de Brumario y presidente del Senado en la nueva constitución del año VIII, pero rápidamente es eclipsado por el primer cónsul, posteriormente emperador de los franceses, de quien acepta títulos y honores que equivalen al final de su influencia política. Pasa gran parte de la Restauración en Bruselas, exiliado como ex regicida; vuelve a París después de la revolución de julio y muere allí en 1836.

*Obras principales*

*Essai sur les privilèges* (1788), incluido en *Écrits politiques*, ed. por R. Zapperi, EAC, París, 1985; *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), ed. por R. Zapperi, Droz, Ginebra, 1970; *Qu'est-ce que le Tiers État?* (1789), ed. crítica de E. Champion, Au Siège de la Société, París, 1888 (citado en el texto como *QTE*); *Préliminaire de la constitution. Reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen* (1789; citado en el texto como *RER*), incluido en S. Rials, *La déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, Hachette, París, 1988; *Quelques idées de Constitution applicables à la Ville de Paris*, Baudouin, París, 1789; *Dire sur la question du Veto royal*, Baudouin, París, s. d. (de 1789); los dos discursos de Termidor del año III fueron reeditados y comentados en P. Bastid, *Les discours de Sieyès dans les débats constitutionnels de l'an III (2 et 18 thermidor)*, Hachette, París, 1939 (citado en el texto como *DS*).

*Literatura crítica*

BASTID P. (1970), *Sieyès et sa pensée*, Hachette, París (ed. or. 1939).
BRÉDIN J.-D. (1988), *Sieyès. La clé de la Révolution française*, Édition de Fallois, París.
CLAVREUL C. (1982), *L'influence de la théorie d'Emmanuel Sieyès sur les origines de la représentation en droit public*, tesis de doctorado, Universidad de París I.
FORSYTH M. (1987), *Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyès*, Leicester University Press, Nueva York.
KOUNG Y. (1934), *Théorie constitutionnelle de Sieyès*, Sirey, París.
PASQUINO P. (1993), "Il pensiero de Sieyès", introducción a E. J. Sieyès, *Opere e testimonianze polítiche*, edición de G. Troisi Spagnoli, Giuffrè, Milán, pp. 2-28.
—— (1998), *Sieyès et l'invention de la constitution en France*, Jacob, París.

*A. L. G. de Staël-Holstein*

Anne Louise Germaine Necker nace en 1766 en París; su padre es Jacques Necker, quien será ministro de finanzas de Luis XVI. En 1786 se casa con Erich Magnus de Staël-Holstein, diplomático en la embajada de Suecia en París, de quien obtiene el apellido y el título de baronesa. Sigue de cerca las vicisitudes de la Revolución francesa, vinculándose con varios personajes de primera línea a los que en ocasiones ayuda a emigrar al exterior. En 1794, en Suiza, se encuentra con Benjamin Constant, con quien estará vinculada toda su vida por una profunda relación intelectual, y al año siguiente regresa con él a Francia abriendo su propio *salon* y procurando influir en un sentido moderado sobre el régimen directorial. Sus maniobras políticas y las mismas obras que publica con creciente éxito le acarrean la hostilidad de los gobernantes republicanos y luego también de los imperiales, a la vez que un exilio que continuará primero de manera intermitente y luego constante hasta la caída de Bonaparte. De regreso a París, morirá allí en 1817; sus *Considérations sur la révolution française*, publicadas póstumamente, obtienen un enorme éxito.

*Obras principales*

*De l'influence des passions sur le bonheur des individus et des nations* (1796).
*De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), ed. crítica de P. Van Tieghem, Droz, Ginebra, 1959, 2 vol.
*De l'Allemagne* (1810), ed. por S. Balayé, Garnier Flammarion, París, 1968.
*Considérations sur les principaux événements de la révolution française* (póstumo, 1818), ed. por J. Godechot, Tallandier, París, 1983.
*Dix années d'exil* (póstumo, 1820), ed. por S. Balayé, Union Générale d'Éditions, París, 1966.
*Des circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la république en France* (póstumo, 1906), ed. crítica de L. Omacini, Droz, Ginebra, 1979 (citado en el texto como CA).
*Correspondance générale*, ed. por B. Jasinski, Pauvert (t. I-IV), Hachette (t. V-VI), París, 1960-93.

*Literatura crítica*

BALAYÉ S. (1979), *Madame de Staël: lumières et liberté*, Klincksieck, París.
DIESBACH G. DE (1983), *Madame de Staël*, Mursia, Milán.
GUILLEMIN H. (1959), *Madame de Staël, Benjamin Constant et Napoléon*, Plon, París.
GWYNNE G. E. (1969), *Madame de Staël et la Révolution française. Philosophie, politique, littérature*, Nizet, París.
MUNTEANO B. (1931), *Les idées politiques de madame de Staël et la constitution de l'an III*, Les Belles Lettres, París.
PELLEGRINI C. (1938), *Madame de Staël e il gruppo di Coppet*, Patron, Padua.

*B. Constant*

Benjamin Henri Constant de Rebecque nace en 1767 en Lausana, Suiza, en una familia de protestantes franceses exiliada en la época de las guerras de religión; tras una educación cosmopolita y una juventud errabunda, se vincula con Madame de Staël con quien se establece

en París en 1795, apenas concluido el Terror. Entonces se acerca a los exponentes de la izquierda no jacobina para defender el régimen republicano; el golpe de estado de Brumario lo encuentra próximo a las posiciones revisionistas de Sieyès. Es nombrado en el Tribunado y se destaca en la oposición a Bonaparte, lo que le valdrá la exclusión de la vida pública durante todo el periodo napoleónico. En esos años viaja y sobre todo redacta sus principales textos literarios y políticos, en particular la novela *Adolphe*, que aparecerá en 1816, y los grandes tratados políticos que permanecerán inéditos hasta nuestros días. Vuelve a la política con la Restauración y utiliza los textos acumulados en el periodo anterior en una febril actividad de publicación que lo convierte en el escritor más representativo y el orador más escuchado de la oposición liberal. Muere en París en 1830, poco después de la Revolución de julio; toda la ciudad de París participa en sus funerales.

## *Obras principales*

*De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier* (1796), ed. por Ph. Raynaud, Flammarion, París, 1988 (citado en el texto como FG).
*Des réactions politiques* (1797).
*Des effets de la terreur* (1797).
*Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays*, ed. de H. Grange, Aubier, París, 1991 (citado en el texto como FCR).
*Principes de politique applicables à tous les gouvernements*, ed. de É. Hofmann, Droz, Ginebra, 1980.
*De l'esprit de conquête et de l'usurpation* (1814).
*Réflexions sur les constitutions et les garanties* (1814) y *De la responsabilité des ministres* (1815), luego reproducidos en *Cours de politique constitutionnelle* (1818-1820), ed. por É. Laboulaye (1872), Slatkine, París, 1982, 2 vol. (citado en el texto como CPC).
*Principes de politique applicables à tous les gouvernements représentatifs* (1815), ed. por É. Hofmann, Droz, Ginebra, 1980 (citado en el texto como PP), y *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes* (1819).
*Mémoires sur les Cent-Jours* (1820-22).
*Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri* (1822-1824).
*De la religion* (1824-31), vol. Leroux (I), Béchet (I-II), Pichon et Didier (IV), París.
*Mélanges de littérature et de politique* (1829), Pichon et Didier, París.
"Souvenirs historiques à l'occasion de l'ouvrage de M. Bignon. Première lettre", *Revue de Paris*, 1830, t. XI (citado en el texto como SH).
Traducciones parciales o completas de estos y otros textos se hallan también en la *Antología de escritos políticos*, a cargo de A. Zanfarino, Il Mulino, Bologna, 1962, y en S. De Luca, *Constant*, Laterza, Roma-Bari, 1993. Están en curso de publicación en el sello editor Niemeyer de Tubinga las *Oeuvres complètes*, que entre la correspondencia y los escritos éditos e inéditos podrían alcanzar a un centenar de volúmenes.

## *Literatura crítica*

BARBERIS M. (1988), *Benjamin Constant. Rivoluzioni, costituzione, progresso*, Il Mulino, Bologna.
—— (1989), *Siete estudios sobre el liberalismo revolucionario*, Giappichelli, Turín.
BASTID P. (1966), *Benjamin Constant et sa doctrine*, Colin, París.
DODGE G. H. (1980), *Benjamin Constant's Philosophy of Liberalism. A Study in Politics and Religion*, University of Carolina Pres, Chapel Hill.

FONTANA B. (1991), *Benjamin Constant and Post-Revolutionnary Mind*, Baldini & Castoldi, Milán, 1996.
GAUCHET M. (1980), "Benjamin Constant: l'illusion lucide du libéralisme", introducción a B. Constant, *De la liberté chez les modernes. Écrits politiques*, Librairie Générale Française, París.
HOFMANN É. (1980), *Les "Principes de politique" de Benjamin Constant: la genèse d'une oeuvre et l'évolution de la pensée de leur auteur (1789-1806)*, Droz, Ginebra.
HOLMES S. (1984), *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism*, Yale University Press, New Haven.
JAUME L. (1997), *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, París.
VIOLI C. (1985), *Benjamin Constant. Per una storia della riscoperta*, Gangemi, Roma.
WOOD D. (1993), *Benjamin Constant: A Biography*, Routledge, Londres .
ZANFARINO A. (1961), *La libertà dei moderni nel costituzionalismo di Benjamin Constant*, Giuffrè, Milán.

OTRAS FUENTES

ADAMS J. (1792), *Défense des constitutions américaines ou de la nécessité d'une balance dans le pouvoir d'un gouvernement libre*, Buisson, París.
CONSTANT B. (1830), "Entre monarchie et république", ed. por E. Harpaz, en *Studi francesi*, 1987, pp. 427-33.
—— (1972), *De la justice politique*, ed. por B. R. Pollin, Les Presses de l'Université de Laval, Québec.
DESTUTT DE TRACY A. L. C. (1806), *Commentaire sur l'Esprit des lois de Montesquieu*, Slatkine, Ginebra, 1970.
LIVINGSTON W. (1789), *Examen du gouvernement d'Anglaterre comparé aux constitutions des États-Unis*, Froullé, París.
MAISTRE J. DE (1797), "Considérations sur la France", incluido en id., *Écrits sur la Révolution*, ed. por J.-L. Darcel, PUF, París, 1989.
STAËL A. L. G. DE (1818), *Considérations sur la Révolution française*, ed. por Godechot, J. Tallandier, París, 1983.

OTROS TEXTOS UTILIZADOS

BARBERIS M. (1998a), *Le Groupe de Coppet et le monde moderne: conceptions, images, débats*, Droz, Ginebra, pp. 277-305.
—— (1998b), "Introduction générale", en B. Constant, *Oeuvres complètes*, Niemeyer, Tübingen, t. III, *De la justice politique*.
BRENNAN G., BUCHANAN J. M. (1985), *The Reason of Rules*, Cambridge University Press, Cambridge.
BUCHANAN J. M., TULLOCK G. (1962), *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor.
DOWNS A. (1957), *An Economic Theory of Democracy*, Harper & Row, Nueva York.
EISENMANN CH. (1933), "L'Esprit des lois et la séparation des pouvoirs", en *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims*, 1985, pp. 2-34.
—— (1952), "La pensée constitutionnelle de Montesquieu", en *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims*, 1985, pp. 35-66.

FIORAVANTI M. (1979), *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè, Milán.
FURET F. (1978), *Penser la Révolution française*, Gallimard, París.
FURET F., HALÉVY R. (1996), *La monarchie républicaine. La constitution de 1791*, Fayard, París.
—— (1988), *La Révolution*, Hachette, París, vol. I, *De Turgot à Napoléon (1770-1814)*.
GALLI C. (1996), *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna.
—— (1989), *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París.
GRANGE H. (1974), *Les idées de Necker*, Klincksieck, París.
GUENIFFEY P. (1994), "Constitution et intérêts sociaux: le débat sur les deux Chambres", en M. Troper, L. Jaume (eds.), *1789 et l'invention de la constitution*, Bruylant-LGDJ, París, pp. 77-88.
HARPAZ H. (1991), "Benjamin Constant entre la république et la monarchie", en *Annales Benjamin Constant*, pp. 43-52.
HAYEK F. A. (1946), "Individualism: True and False", en Id., *Individualism and Economic Order*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1949.
—— (1960), *The Constitution of Liberty*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
—— (1973), *Law, Legislation and Liberty*, vol. I, *Rules and Order*, Routledge, Londres.
JAUME L. (1989), *Le discours jacobin et la démocratie*, Fayard, París.
LUZZATTO S. (1994), *L'autunno della Rivoluzione: Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Einaudi, Turín.
MANIN B. (1989), "Les deux libéralismes: la règle et la balance", en C. Biet, I. Théry (eds.), *La famille, la loi, l'État: de la Révolution au Code Civil*, Éditions du Centre Georges Pompidou, París, pp. 372-89.
MATTEUCCI N. (1976), *Organizzazione del potere e libertà*, UTET, Turín.
MOUNIER J. J. (1789), *Considérations sur les gouvernements, et particulièrement sur celui qui convient à la France*, Pierres, París.
OMACINI L. (1990-91), *Fragments politiques inédits de madame de Staël. Quand on découvre des autographes staëliens dans les papiers Constant*, en *Cahiers Staëliens*, pp. 49-74.
PASQUINO P. (1987), "E. Sieyès, B. Constant et le gouvernement des modernes", *Revue française de science politique*, pp. 214-29.
—— (1989), "Il concetto di rappresentanza e i fundamenti del diritto publico della Rivoluzione", en F. Furet (editor), *La herencia de la Revolución francesa*, Laterza, Roma-Bari, pp. 297.
—— (1990), "La théorie de la "balance du législatif" du premier Comité de Constitution", en F. Furet, M. Ozouf (eds.), *Terminer la révolution. Mounier et Barnave dans la révolution française*, Presses de l'Université de Grenoble, Grenoble, pp. 67-89.
SARTORI G. (1987), *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna.
SCHMITT C. (1928), *Verfassungslehre*, [trad. en esp. *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1982].
TARELLO G. (1976), *Storia della cultura giuridica moderna*, vol. I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Il Mulino, Bologna.
TODOROV T. (1989), *Nous et les autres*, [trad. esp. *Nosotros y los otros*, Siglo XXI, México, 1991].
TROPER M. (1985), "Charles Eisenmann contre le mythe de la séparation des pouvoirs", en *Cahiers de philosophie politique de l'Université de Reims*, pp. 67-79.
VILE M. C. J. (1967), *Constitutionalism and the Separation of Powers*, Clarendon Press, Oxford.

La nueva disposición conceptual inaugurada por el iusnaturalismo se afirma en Alemania por medio de los numerosos tratados sobre derecho natural de finales del siglo XVIII. En esa dirección cumple una función fundamental la obra de Pufendorf y en segundo lugar también la obra de Thomasius. Dentro de la misma escuela wolffiana se asiste a la progresiva introducción del significado de los conceptos del iusnaturalismo en un esquema más ligado a la tradición. Lo que permite que la lógica de la construcción teórica inaugurada por Hobbes, con el cortocircuito que le es inherente entre los derechos individuales y la deducción del derecho de coacción y del poder del cuerpo político, esté presente en dichos tratados de finales de siglo más allá de la conciencia que tuvieran los autores y aunque no exista una relación directa con los textos y el pensamiento de Hobbes. Lo que sorprende aún más es la presencia del sistema conceptual hobbesiano dentro de obras que, lejos de pretender referirse positivamente a él, lo plantean explícitamente como objetivo polémico a causa del absolutismo del poder que lo caracteriza.

A este respecto, se pueden mencionar dos ejemplos emblemáticos. Antes que nada, puede leerse el apartado dedicado a la crítica de Hobbes en el escrito político kantiano *Sobre el dicho común*. Efectivamente allí podemos percibir cómo se manifiesta el poder en su irresistibilidad, precisamente cuando es ejercido en contra del derecho. Y la motivación kantiana recupera plenamente la lógica de la construcción hobbesiana, más allá de los intentos de instaurar un espacio de control efectivo del poder que se pueden reconocer en Locke, en Pufendorf y en Fichte. ¿Quién puede en efecto controlar al soberano si no aquel que es superior al soberano? ¿Y cómo puede haber entonces un soberano que tenga un superior?[1] En la *Rechtslehre* la motivación de la caída del antiguo derecho de resistencia retoma el núcleo conceptual del principio representativo: no puede haber resistencia del pueblo ante la autoridad constituida porque *enfrente* del representante, es decir, aquel que ejerce el poder político representanto la soberanía del pueblo, no está el pueblo, sino sólo la multiplicidad de los súbditos. Considerado no como una masa informe de individuos, sino como una entidad jurídica, el pueblo siempre existe solamente en la medida en que es representado: el sujeto *colectivo-unitario* reside *en la representación*.[2]

Otro ejemplo ilustrativo lo constituye el *Anti-Hobbes* de Anselm Feuerbach. En efecto, la introducción del control mediante la figura de los éforos y el conjunto de

[1] Hay que advertir que esta justificación de la negación del derecho de resistencia se halla en el apartado del ensayo concerniente al derecho público y tiene el subtítulo de *Contra Hobbes*.

[2] Cfr. I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, "Nota general sobre los efectos jurídicos derivados de la na-

distinciones que conducen a Feuerbach a distanciarse no sólo de Hobbes, sino también de Kant, a propósito de la posible resistencia mediante una coacción negativa con respecto al soberano (cuando viola el contrato originario) e incluso activa (cuando viola la libertad de los súbditos), aún se sigue ubicando dentro de la matriz que inauguró Hobbes y que no había sido pensada antes. La fundación del Estado se produce a través de un itinerario ya canónico que implica el rechazo de la experiencia y de la historia en favor de la construcción científica, el concepto fundamental de libertad entendida como la independencia de cada uno que sea compatible con la de los demás, la figura del pacto social como productor del cuerpo político al que todos pertenecerán, la sumisión necesaria a dicho cuerpo político, la figura del representante soberano con sus cualidades de irresistibilidad que son esenciales para el significado y la función de su acción pública.[3]

Plantear el problema político en la forma del derecho natural no es una necesidad eterna de la razón, sino que implica la aceptación de los presupuestos que fueron introducidos por el iusnaturalismo moderno, los cuales exigen una serie de pasos obligados, precisamente una lógica que no surge con los principios filosóficos de los filósofos alemanes que se sitúan entre los siglos XVIII y XIX. Lo que también puede decirse sobre Fichte, que aunque procura mantener abierto el espacio del control del poder hasta el límite extremo de la resistencia y la revolución contra el poder, en su ensayo sobre el *Derecho natural* se encuentra preso de una lógica que no surge de los principios de la *Teoría de la ciencia*, según reza el título de la obra, sino más bien de la perspectiva con la cual desde hace poco más de un siglo el iusnaturalismo (y no la filosofía o la razón en general) ha enfrentado el problema de la sociedad humana. Desde un determinado punto de vista, Fichte lleva dicha lógica al extremo, acentuando los elementos formales de la construcción, hasta tal punto que por ejemplo exige la eliminación de toda relación entre los actores públicos (representantes y éforos) y el resto de la sociedad, para impedir lo más posible que la función pública y general sea influida por intereses particulares y por ello traicionada.

Sin embargo, a pesar de ese paso por la conceptualidad del iusnaturalismo, con la filosofía clásica alemana se asiste a un momento de ruptura y de problematización. Lo que se pone en cuestión y quizás es superado de diversos modos sería el aspecto *constructivo* del iusnaturalismo, la posibilidad de la garantía inherente a un procedimiento científico que se basa exclusivamente en su propia autosuficiencia y coherencia. Ya en Kant, a pesar de la negación de la resistencia activa ante el poder y la aceptación de la lógica del principio representativo, que tiende a reconocer la subjetividad concreta y activa del pueblo en la expresión de la voluntad y la acción de su representante, la invocación de la "libertad de pluma" en contra de Hobbes, que es por ende una libertad de expresión del pensamiento y de crítica al poder, instaura una dialéctica que no era pensable en Hobbes, ligada al elemento novedoso que caracteriza a la *república representativa* kantiana. El dualismo entre el ámbito pú-

[3] P. J. A. Feuerbach, *Anti-Hobbes, ovvero i limiti del potere supremo e il diritto coattivo dei cittadini contro il sovrano*, trad. de A. Cattaneo, Giuffrè, Milan, 1972.

blico y el ámbito privado, y por lo tanto entre la acción de los representantes y la pasividad de los representados, es problematizado por medio del espacio de la crítica y de la filosofía, que es un espacio público y que indica una dimensión con la que siempre debe arreglar cuentas la autoridad constituida. Si la representación implica una relación con la voluntad ideal que se habrá de representar, la crítica pública obliga siempre a poner en cuestión el modo en que el representante le ha dado forma y expresión a dicha voluntad.

En Fichte se puede asistir a una problematización aun mayor, debida justamente al núcleo especulativo de la filosofía expresada en la *Teoría de la ciencia*, que se produce en dos momentos. En primer lugar, a través de la insatisfacción frente a la disposición meramente formal de la construcción estatal y del poder que debe proteger a los individuos. Si es necesaria una fuerza de coacción para afirmar el derecho y la libertad, tal fuerza debe sin embargo ser controlada y dicho control sólo puede ser ejercido por la comunidad en su totalidad. Aunque admita el principio representativo, Fichte muestra la necesidad de hacer emerger la dimensión de la comunidad, o bien mediante órganos constitucionales como los éforos, o bien mediante el llamado a la revolución. La aporía a la que conduce esa tentativa en el *Derecho natural*, que también se revela en la distinción entre derecho sustancial o material y derecho formal, muestra que no queda resuelto el modo de pensar jurídicamente la forma política, aunque se lo considere necesario, y muestra además la insuficiencia de la acepción jurídica de la libertad.

La reflexión fichteana más madura, entrando en el siglo XIX, conduce a una superación más positiva del modo iusnaturalista de concebir la sociedad y el poder. Por una parte, Fichte piensa cada vez de manera más orgánica y concreta en la nación y en el pueblo, superando tanto una concepción atomista de la sociedad como una ética reducida al espacio de la individualidad del sujeto. Por otra parte, el núcleo especulativo de su filosofía, que tiende a poner en evidencia dentro de la experiencia la presencia de un principio, de un absoluto que nunca es una posesión inamovible del pensamiento, sino que se objetiva en cada caso, lo lleva a mostrarse cada vez más insatisfecho con un modo formal de entender la relación entre los hombres tal como sucede en el ámbito del derecho. La ciencia del derecho tiene un lugar cada vez más excéntrico dentro de su sistema y se muestra cada vez más inadecuada para un pensamiento del espacio práctico de la acción humana.[4] En este periodo, surgen soluciones platónicas para el problema político, como la que se expresa en la afirmación de que "deben gobernar los mejores", y se abandona la tentativa exacerbada de obtener garantías formales (por ejemplo, a través de los éforos) para el problema del buen gobierno. Se concibe entonces la justicia como problema filosófico, más allá de la solución formal y jurídica.

Pero será con Hegel cuando se habrá de notar de manera más directa la *superación* del sistema conceptual del iusnaturalismo. Pues se dedicará explícitamente en los años

[4] Cfr. Cesa (1995), y sobre el desarrollo de este razonamiento concerniente a las modificaciones del marco de reflexión fichteano, Duso (1997).

de Jena a la crítica de los sistemas del derecho natural, a partir de la paradoja constituida por el hecho de que precisamente partiendo de los derechos de los individuos tales sistemas llegan a la deducción de un poder estatal que se manifiesta frente a los sujetos en forma de coacción (*Zwang*) y dominio (*Herrschaft*). Lo que se critica y se supera es la cientificidad de los sistemas de derecho natural, a la manera en que la razón supera al intelecto, el rigor de la filosofía o la especulación supera la cristalización de los conceptos que aspiran a obtener la verdad en su autonomía y su aislamiento. La crítica hegeliana no es por lo tanto una simple contraposición a los conceptos del iusnaturalismo, sino su *superación* (*Aufhebung*), que sólo puede producirse por medio de su *atravesamiento.* No se contrapone entonces tanto una concepción orgánica del Estado al atomismo de los individuos propio de la concepción iusnaturalista, sino que más bien, a través del procedimiento dialéctico de la *Aufhebung* (a la vez mediación y superación), se parte del principio de afirmación de la subjetividad del individuo, que caracteriza a la época moderna, para mostrar que éste requiere de la relación con el otro precisamente para plantearse como absoluto, de manera que su carácter absoluto se revela contradictorio. La realidad concreta (*Wirklichkeit*) es por lo tanto ese conjunto de relaciones que hacen que el sujeto sea lo que es; y en esa realidad —*objetiva*— se produce la certeza de la autoconciencia que constituye la subjetividad de los individuos, que no es negada por Hegel, sino que es asumida en su *derecho.*

El espacio de la *eticidad* habrá de constituir el horizonte abarcativo y nuevo a través del cual Hegel pensará el derecho y el Estado. En la eticidad queda superada la separación entre la moral y el derecho, entre el espacio de la interioridad y la conciencia y el de las relaciones externas entre los hombres regulado por el derecho, dentro del cual planteaban el problema del Estado los sistemas de derecho natural. El punto de vista de la certeza de la conciencia subjetiva y de los derechos de los individuos son incorporados y contemplados en su verdad y su realidad en el espacio de la eticidad, donde los dos elementos contrapuestos, el *individuo* y el *poder* del cuerpo político, pierden el significado que tenían dentro del iusnaturalismo debido a la abstracción que los planteaba en su autonomía. Los individuos no son reales salvo en las relaciones familiares, sociales y políticas, y éstas no se producen a la medida de la época moderna sino por medio de la expresión de la libertad y la autoconciencia de los sujetos en todos los niveles. Así como el individuo sólo es concreto dentro de los círculos en que vive, del mismo modo el Estado es lo que es sólo por todos los lazos que se dan en la familia y en la sociedad, no es una mera institución, sino el *círculo de los círculos* y no puede pensarse más que a través de la expresión de la subjetividad de los individuos y a través de lo que se exprese en los círculos de la sociedad. Las interpretaciones que hablan de un "estatalismo" en Hegel, o las opuestas que tienden a reconocer en su pensamiento una defensa liberal de los individuos, no se enfrentan con la estructura del pensamiento hegeliano, que tiende a mostrar que la verdad y la realidad de los términos no son pensables en su aislamiento; por lo tanto, serán superados en la esfera de la eticidad precisamente los conceptos de individuo y de Estado entendidos como autónomos.

En este marco, en la medida en que son atravesados y superados críticamente, se modifican todos los conceptos de los sistemas del derecho natural; queda superado

sobre todo el dualismo que se daba entre la voluntad privada de los individuos y el poder del estado expresado por medio de la representación. La libertad de los sujetos ya no se entiende como independencia y autonomía, sino más bien como libertad particularizada y determinada por la realidad concreta que los caracteriza de acuerdo a los círculos en que viven. A través de dichos círculos, los sujetos expresan su *participación* en la esfera política, lo que sucede mediante la *representación*, que ya no es el modo de expresión de la soberanía, de la voluntad general, de la auténtica voluntad de todos contra la voluntad privada que sin embargo todos tienen, sino que más bien sería el modo de expresión de las necesidades, los intereses, los puntos de vista de los círculos de la sociedad, de sus diferentes estratos y corporaciones. La representación corresponde a las partes, porque el todo está constituido por partes. Y el desafío del Estado moderno consistiría en que están juntos el punto de vista de la unidad, manifestado por la decisión del monarca, y la expresión de los distintos intereses y los modos de participación de los círculos de la sociedad. El concepto de constitución (*Verfassung*) deberá expresar esa complejidad y la irreductibilidad de la vida concreta de la totalidad estatal a la constitución formal, con el significado que adquiere en el siglo XIX, como defensa de los derechos de los ciudadanos frente al poder del Estado. Tal concepto permanece efectivamente preso de la manera abstracta de considerar al individuo y al poder estatal, que Hegel pretende superar mediante la *comprensión* tanto de la realidad concreta (*Wirklichkeit*) del Estado, como del movimiento de los conceptos del iusnaturalismo que, una vez interrogados, muestran un movimiento y una realidad propios, irreductibles a la verdad que pretenden transmitir.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque nos remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, indicamos aquí algunos textos cuya relevancia o amplitud de miras deben tenerse en cuenta para el conjunto de los temas abordados en esta sección.

AA. VV. (1979), *Il concetto di rivoluzione nel pensiero politico moderno*, De Donato, Bari.
CESA C. (1969a), "Fichte, i romantici, Hegel", en *Storia delle idee politiche e sociali*, IV, 2, UTET, Turín.
—— (1969b), *La filosofia politica di Schelling*, Laterza, Bari.
DUSO G. (1987), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna.
—— (1997), *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique, Seminaire Politique et speculation dans l'idealisme allemand*, París, 26 de abril.
HABERMAS, J. (1962), *Strukturwandel der Oeffenlichkeit*, Leuchterland, Neuwied.
—— (1971), *Theorie und Praxis*, Suhrkamp, Francfort.
KERSTING W. (1994a), "La doctrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco", en *Filosofia politica*, VII, 3.
KOSELLECK R. (1967), *Preusen zwischen Reform und Revolution*, E. Klett, Stuttgart.
MEINECKE F. (1936), *Die Entstehung des Historismus.*
MORI M (1984), *La ragioni delle armi. Guerra e conflicto nella filosofia classica tedesca*, Il Saggiatore, Milán.

RACINARO R. (1996), *Rivoluzione come reforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Guerrini, Milán.
RAVÀ A. (1950), *Diritto e Stato nella morale idealistica*, CEDAM, Padua.
RILEY P. (1982), *Hill and Political Legitimacy*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
SCHIERA P. (1987), *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna.
SOLARI G. (1974), *La filosofia politica II: da Kant a Comte*, Laterza, Bari.

# 12. PODER Y LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

*Gaetano Rametta*

## 12. 1 RAZÓN Y VOLUNTAD

Para Kant el problema del poder se sitúa dentro de una filosofía de la voluntad. Por lo tanto, antes de definir el poder en clave jurídica y política es conveniente profundizar la concepción kantiana de la voluntad en sus relaciones con la facultad de desear y con el arbitrio.

En la *Metafísica de las costumbres*, la "facultad de desear" se define como la capacidad del sujeto para ser causa de objetos por medio de representaciones.[1] En la acción, tales representaciones adquieren el significado de metas (o fines) que el sujeto se plantea a sí mismo y que tiende a realizar mediante una cadena consecuente de actividades y operaciones. Sin embargo, mientras se permanezca dentro de un marco semejante, no se habrá traspasado el umbral de la dependencia de factores puramente naturales. Por ello, dentro de la facultad de desear se hace necesario situar una función que permita la separación del mecanismo de la determinación sensible universal y que torne posible para el sujeto la realización de una acción *libre*. La *Metafísica de las costumbres* identifica esa función con el "arbitrio", que surge cuando el *Begehrungsvermögen* se vuelve *consciente* de sí en tanto que facultad de efectuar acciones.[2]

Por lo tanto, el arbitrio no es una simple condición de posibilidad para la acción, sino la conciencia de la *capacidad* de efectuar concretamente tales posibilidades, obrando en un sentido causal sobre el mundo exterior. En esto consiste su fuerza, aunque al mismo tiempo sea su límite. En efecto, el arbitrio se plantea así como "fundamento" de la determinación de actuar, pero dicha determinación sigue estando condicionada por un margen de oscilación entre diversas representaciones, que desde el punto de vista del arbitrio se muestran completamente equivalentes. Por lo tanto, mientras el arbitrio siga siendo tal, la facultad de desear se revela como una capacidad de determinación, pero el ejercicio efectivo de dicha capacidad permanece bloqueado en la "impotencia" de una vacua oscilación que se balancea en el interior de la imaginación subjetiva.[3] Es necesaria pues una diferenciación ulterior que sólo puede producirse en el nivel de la *voluntad*.

La "voluntad", así como el arbitrio, no es algo distinto de la misma facultad de desear, aunque es la modalidad mediante la cual dicha facultad llega a determinarse

[1] Cfr. *M*, *Introducción*, I, 11, 211.

[2] Cfr. *ibid.*, 13, 213.

[3] Por eso Kant puede sostener que "La libertad, en referencia a la legislación interna de la razón, es en sentido propio solamente una facultad (*Vermögen*)", es decir, una capacidad de determinación; mientras que a la inversa, "la posibilidad de apartarse de ella [es] una impotencia (*Unvermögen*)" (*M* IV, 30, 227).

con base en motivos que no provienen de la inclinación natural, sino que tiene su origen en la *razón*.[4] Este es uno de los pasajes cruciales de la argumentación kantiana. ¿Qué define en efecto a un motivo como proveniente de la razón? Según Kant, el hecho de que la máxima en base a la cual se actúa sea susceptible de convertirse en un principio de legislación *universal*,[5] es decir que sea válida en relación con la posibilidad de una convivencia entre seres dotados de libertad.

Si la función de la razón consiste en producir máximas acordes con la posibilidad de volverse principios de legislación universal, la *libertad* se encuentra determinada a su vez en relación con la instancia de universalidad que ha impuesto la razón. No es posible la libertad sin una determinación de la acción por obra de la razón, y viceversa, sólo una acción determinada con base en motivos brindados por la razón puede llamarse propiamente libre como tal, ser pues una realización de la libertad.

Dicha implicación recíproca entre razón y libertad permite entonces dar un paso más, que Kant realiza cuando determina la libertad como *autonomía*. La libertad deja de ser entendida como una opción entre posibilidades alternativas de acción y se determina en relación con la razón como facultad de autolegislación, capaz de suministrarle al sujeto motivos para actuar (o sea representaciones), cuya traducción lingüística subjetiva (máxima) sea al mismo tiempo compatible con su universalización (es decir, con la posibilidad de convertirse en principios para una legislación universal).

De tal manera, la circularidad que se establece entre razón y libertad pierde el aspecto de una contradictoriedad negativa y aporética, y produce una ulterior y fecunda determinación conceptual que inviste tanto a la razón como a la libertad. La primera de hecho se revela capaz de producir principios de legislación universal, vinculantes y determinantes con respecto al ámbito de la acción, en otros términos, revela su valor *constitutivo* en sentido práctico. A su vez, la libertad se aparta de su reducción a un puro y simple arbitrio y conduce la facultad de desear al umbral de la autodeterminación en virtud de motivos que no provienen de la inclinación sensible (del mecanismo de la determinación causal), sino de la espontaneidad de la razón pura.[6]

En la medida en que esta última se explica como capacidad de autodeterminación por parte de la facultad de desear, Kant establece una equivalencia semántica y conceptual entre las nociones de "razón *práctica*" y "voluntad".[7] La razón es "prác-

[4] "La facultad de desear cuyo motivo determinante interno [...] reside en la razón del sujeto se llama *voluntad*" (*M*, 14, 213).

[5] La libertad se define en sentido positivo como "la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica. Pero esto no es posible sino mediante el sometimiento de la máxima de cada acción a la condición de poder equivaler a una ley universal" (*M*, 14, 213-4).

[6] El "concepto de *libertad*", que en cuanto "puro concepto de la razón" excede el ámbito de la filosofía teorética, "en el uso práctico de la razón demuestra en cambio su realidad mediante principios prácticos que, en cuanto leyes, demuestran una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio independientemente de toda condición empírica [...]" (*M* IV, 23, 221).

[7] "La voluntad es [...] la facultad de desear considerada ya no (como el arbitrio) en referencia a la acción, sino más bien en referencia al motivo determinante del arbitrio para la acción, y como tal no se en

tica" en la medida en que proporciona los motivos que determinan a actuar a la facultad de desear; pero en tanto que es determinación para actuar, equivale al concepto de "voluntad". En efecto, esta última no es más que la facultad de desear en la medida en que determina autónomamente los motivos o los fundamentos de sus propias acciones, es decir, en la medida en que se afirma como independiente de los estímulos de la sensibilidad y produce máximas susceptibles de convertirse en principios de legislación universal. En resumen, la facultad de desear es *voluntad* desde el momento en que asume como vinculante a la *razón* en su capacidad de determinación *práctica*, y viceversa, la razón en cuanto capacidad de determinación práctica se expresa y se realiza en la forma de la voluntad.

De allí, en un modo que a primera vista puede parecer sorprendente, Kant concluye que resulta inadecuado atribuir o negar el predicado de la libertad en referencia a la voluntad. En efecto, la *libertad* indica la procedencia racional de los motivos de la acción, y por lo tanto sólo surge a partir del ejercicio de la voluntad. Esta última, en cuanto origen y fuente de la libertad, no puede ser calificada a su vez como libre. Si así fuera, significaría que recibe sus motivaciones de una instancia superior a ella, cuando en verdad es la instancia desde donde se originan los motivos con base en los cuales es posible calificar algo como "libre". Resulta entonces extremadamente consecuente la limitación que plantea Kant en relación con el uso del concepto de libertad, cuando sostiene que sólo puede ser libre el *arbitrio* y no la voluntad.[8] Puesto que solamente el arbitrio es susceptible de recibir una determinación por parte de la voluntad, es decir, de la razón práctica. Esta última, por el contrario, en cuanto fuente de las motivaciones, no puede ser determinada a su vez por motivos, por ende no puede ser calificada como libre.

Es conocido el modo en que la determinación del arbitrio por la voluntad asume en Kant la forma del deber (*Sollen*). Tal concepción ha inducido a hablar de un dualismo interno en el pensamiento kantiano, que volvería imposible el cumplimiento de una acción moral en el mismo momento en que Kant pretende haber fijado sus condiciones de posibilidad. El deber incondicionado de la razón parece en efecto chocar inexorablemente con las inclinaciones sensibles, que sin embargo le son necesarias para efectuarse en forma de acción causal en el mundo exterior.

En realidad, la concepción del deber parece susceptible de otra interpretación, que conciba el *Sollen* no como expresión manifiesta de la impotencia de la razón práctica en relación con la determinación concreta y efectiva del arbitrio, sino que por el contrario lo perciba como el estatuto peculiar del *poder* que la voluntad ejerce sobre

frenta propiamente a ningún motivo determinante, sino que en la medida en que puede determinar el arbitrio es la razón práctica misma" (*M* I, 14, 213).

[8] "La voluntad [...] no puede ser llamada libre o no libre, dado que no está dirigida a las acciones, sino inmediatamente a la legislación mediante la máxima de las acciones (por lo tanto, a la razón práctica misma), por ello es también absolutamente necesaria y no es *susceptible* de coerción alguna. Solamente el *arbitrio* entonces puede ser denominado *libre*" (*M* IV, 29, 226). Sobre los desplazamientos (y las dificultades) dentro de la concepción kantiana en este aspecto, cfr. Landucci (1994), particularmente el cap. V: *Libre arbitrio y autonomía de la voluntad*, pp. 213-50.

el arbitrio. La voluntad entonces se expresaría en la forma del deber justamente porque la universalidad de la máxima que de ella deriva no es susceptible de ninguna desmentida (desde la perspectiva de la moralidad) por parte de la realidad efectiva, sino que está dotada de validez categórica, es decir, independiente de la experiencia.

Por otro lado, dado que dicha universalidad del *a priori* no se ejerce en un ámbito teorético y cognoscitivo, sino en un ámbito práctico (de una determinación de la acción), no se manifiesta en forma de categorías (funciones *a priori* del intelecto que plantea las condiciones trascendentales en virtud de las cuales es posible la experiencia), sino que asume el estatuto de la *idea*.[9] Se le restituye así a la razón en el ámbito *práctico* aquella función *legisladora* que la primera *Crítica* le había negado desde la perspectiva cognoscitivo-teorética, y la autonomía de la voluntad se manifiesta como la expresión del valor constitutivo *a priori* que adquieren las ideas de la razón en el ámbito práctico.

## 12. 2 MORAL Y DERECHO: EL "CONTRATO ORIGINARIO"

Resulta evidente sin embargo que dentro de esta argumentación es necesario distinguir entre la motivación que impulsa al sujeto a actuar y las acciones externas que derivan de tales motivaciones. Efectivamente es posible que de motivaciones en sí mismas morales surjan acciones que contradigan la intención que las había originado, así como es posible que acciones que parecen conformes a las leyes de la razón desde el punto de vista de su realización externa provengan de intenciones no acordes con la ley moral, porque están ligadas a cálculos de interés o en general a finalidades de orden sensible. Para resolver esta problemática, según Kant, es necesario efectuar una diferenciación de ámbitos que permita evaluar las acciones tanto desde el punto de vista de la intención o motivación en base a las cuales el sujeto las realiza, como desde el punto de vista de su conformidad puramente exterior a los preceptos de la razón, independientemente de la intención con base en la cual actúa el sujeto.

De donde se deriva la distinción necesaria entre las disciplinas de la *moral* y del *derecho*.[10] En efecto, la moral supone en la base de su legislación la conformidad de la intención con el precepto de la voluntad, mientras que el derecho considera ex-

[9] Cfr. lo que Kant escribe a propósito del "estupor" suscitado por la "facultad de nuestra razón de determinar el arbitrio mediante la pura idea de la elevación de una máxima a la universalidad de una ley práctica", un estupor que sin embargo podría ser atenuado en la medida en que se consideren "esas leyes *indemostrables* y no obstante *apodícticas* como postulados matemáticos"; veremos entonces que se abre ante nosotros "todo un campo de conocimientos prácticos donde la razón con su misma idea de la libertad, e incluso con alguna otra de sus ideas de lo suprasensible, debe hallar que todo su horizonte está absolutamente cerrado en el ámbito teorético" (*M* IV, 28, 225).

[10] Cfr. al respecto *M* III: *De la subdivisión de una metafísica de las costumbres*, pp. 19-23, 218-21. Sobre la distinción entre moral y derecho, en relación también con el paso del estado de naturaleza a la condición civil, cfr. Krieger (1965), Hoeffe (1979); en otra dirección, Gonnelli (1996, particularmente pp. 201 ss.).

clusivamente la conformidad exterior de una acción con los dictados de la razón. Pero justamente el desplazamiento de la atención, desde el plano de la interioridad y la conciencia del individuo singular al plano de la compatibilidad de sus comportamientos con la libertad y las acciones de los otros individuos, plantea el problema de establecer un orden donde la libertad de cada uno sea compatible desde la perspectiva exterior con la libertad de todos aquellos con los que entra o puede entrar en relación. Dado que la cuestión concierne a las relaciones entre individuos que se presuponen recíprocamente racionales, y por ende libres, también éste es un terreno de incumbencia de la razón práctica, incluido dentro de una correlación que necesariamente implica una referencia a la dimensión de las *ideas*, aun cuando la razón, en este caso, ya no ejerce su legislación en un ámbito puramente moral, sino en un nivel de recíproca compatibilidad y conformidad a la ley de las acciones *externas* efectuadas por los sujetos.

El ámbito de incumbencia de la legislación *jurídica* y de la disciplina del *derecho*, a diferencia de la *moral*, está constituido pues por los actos y los comportamientos externos de individuos racionales en relación recíproca. A través de tal distinción, Kant avanza en un sentido en el que también lo hará Fichte (cfr. *infra*, el capítulo siguiente de este mismo volumen), pero que se inscribe en una lógica más amplia, que convierte a la misma constitución en *ciencia* de la filosofía política moderna. No obstante, al igual que para Fichte, en el caso de Kant es importante además subrayar no sólo los aspectos de homogeneidad, sino también los de relativa excentricidad con respecto al ordenamiento conceptual de esa tradición. Podemos percibir un ejemplo de esa doble pero inescindible relación de inclusión y de superación precisamente en la *idea* que preside la legislación jurídica y la constitución del Estado, vale decir, el "contrato originario".[11]

Pero justamente en la medida en que este último es considerado por Kant como una *idea* proporcionada *a priori* por la razón práctica, que en cuanto capacidad de determinación del arbitrio se ejerce en forma de *voluntad*, no es posible imaginar el contrato como una *construcción artificial* a partir de la cual se *produciría* la *universalidad* de la voluntad. Pues esta última no puede adquirir un carácter de universalidad mediante el contrato, porque el contrato no sería posible sin que se presuponga la universalidad como rasgo constitutivo y estructural de la misma voluntad. Es cierto que la idea del contrato implica la presencia de una multiplicidad de voluntades singulares, dado que supone la estipulación de un acuerdo recíproco entre sujetos distintos, que actúan en base a motivos dependientes del libre arbitrio. Pero en relación con la constitución del Estado no se está hablando de un mero y simple contrato, es decir, de un hecho empírico, sino de un contrato en sentido "originario". Y en este caso, "originario" no debe entenderse únicamente como aquello a partir

[11] "El acto mediante el cual el pueblo mismo se constituye en un Estado, aunque en sentido propio solamente su idea, según el cual sólo se puede pensar su conformidad con el derecho, es el *contrato originario* por el que todos (*omnes et singuli*) delegan en el pueblo su libertad exterior para recuperarla luego como miembros de un cuerpo común, es decir, el pueblo considerado como Estado (*universi*)" (*M*, par. 47, 145, 315). Cfr. al respecto Riedel (1970); Riley (1982); Fiore (1993).

de lo cual se inicia algo, sino que designa la relación con la dimensión de la idea, donde el arbitrio de los sujetos es remplazado por la voluntad como instancia de legislación universal. Por lo tanto, la interpretación más aceptada según la cual habría que suponer una decisión de los individuos como fundamento del Estado no puede corresponder a la concepción kantiana.[12]

Por el contrario, si la voluntad, en cuanto expresa la eficacia de la razón en el ámbito práctico, es aquello desde donde se origina espontáneamente la idea del "contrato originario", no puede ser a su vez el resultado artificialmente producido por obra del mismo contrato. En otros términos, no sería posible ningún acuerdo entre voluntades singulares si la voluntad singular no estuviese ya por sí misma imbuida de una irreprimible instancia de *universalidad*, de tal modo que requiera para sus propias decisiones un plano de validez categórica. Por ello el "contrato originario" no puede depender del libre arbitrio de los sujetos que lo estipulan, sino que antes bien se revela como la forma a través de la cual se manifiesta la idea de la voluntad y se instaura como *origen del derecho*, como instancia de legislación universal frente a una presupuesta multiplicidad de voluntades singulares.

Así el "contrato originario" se revela como condición trascendental planteada espontáneamente por la razón para hacer posible la instauración del derecho y, junto con ello, el ejercicio de la libertad externa para los individuos singulares; en tal sentido, el contrato no es el artificio a partir del cual se genera la voluntad común del cuerpo político, sino que es la configuración que asume la idea, como principio en sí mismo no construible, cuando se acepta como presupuesto la existencia de una pluralidad de sujetos singulares.

A su vez, esto significa que la idea, lejos de quedar excluida de la realidad efectiva, es aquello a partir de lo cual las acciones y las aspiraciones del sujeto pueden recibir una legimitación jurídica (en tanto que sean acordes a la idea del derecho). En virtud de la idea, el individuo puede hacer valer *coercitivamente* frente a terceros su propio derecho a ser reconocido en el ejercicio de su libertad externa, a condición de respetar el ejercicio de esa misma libertad por parte de los otros (en la medida en que éste no choque con el ejercicio legítimo de la propia).[13] No es en absoluto contingente que dicha limitación del arbitrio por medio de la voluntad suceda o no, antes bien por el contrario, en caso de que no se produjera, no sería la idea la que perdería su validez y su eficacia (en sentido jurídico), sino las acciones de los individuos singulares unos con respecto a otros.

[12] Sobre la postura de Hegel en este aspecto, mucho más articulada que la simple recusación de ubicar a los sujetos y su arbitrio como fundamento del Estado, cfr. *infra* en este volumen el ensayo de M. Tomba.

[13] Puesto que en el llamado "estado de naturaleza" toda posesión externa es solamente provisoria, significa que "se le debe permitir al sujeto que *coercione* a algún otro, con quien entra en el conflicto de propiedad sobre un objeto determinado, para reunirse con él en una constitución civil" (*M*, par. 8, *Corolario*, 69, 256). Antes de esa constitución, toda posesión de objetos externos es solamente "provisoria" y por lo tanto parece problemática la misma eficacia del "postulado jurídico de la razón práctica", según el cual "es posible considerar como mío todo objeto externo de mi arbitrio" (*M*, par. 2, 56, 246). Cfr. al respecto Brandt (1982); Tueschling (1988).

En resumen, la voluntad actúa en los sujetos y a través de los sujetos, pero no en cuanto puro y simple arbitrio de éstos, sino como función o instancia productora de universalidad. El contrato se limita a expresar la universalidad que ya actúa en el interior de las voluntades *singulares*. La voluntad es *una* en cuanto función apriorística de la subjetividad, y por ello se ejerce a través de la formulación de leyes y principios de carácter universal. No obstante, en la medida en que inviste las relaciones recíprocas entre una pluralidad de individuos racionales, se ejerce en forma de voluntad "general", es decir, universalmente unificada. Y en virtud de esta última los individuos se reúnen en pueblos y "Estados".

## 12. 3 EL ESTADO Y SUS PODERES

El *Estado* es la forma institucional de la cual se dota la voluntad para obligar al arbitrio de la multitud a que obedezca coercitivamente a la instancia de la libertad. Lo cual implica la fundación de una relación de *mandato* y *obediencia*, donde la totalidad del pueblo se instituye como *poder coactivo* con respecto a los miembros singulares que lo componen, procurando salvaguardar la unidad y la indivisibilidad de la voluntad, aunque dentro de la asimetría indispensable para el funcionamiento de una relación de poder.

Se plantea pues el problema de que la voluntad, que es única, por eso mismo es intransferible e inalienable. Lo que se efectúa a través del contrato originario es de hecho una limitación del arbitrio por medio de la voluntad, que los hombres en relación de influencia recíproca ejercen en forma especular y simétrica. Pero dado que el sujeto de la limitación es la voluntad, esta última no puede transferirse o alienarse a sí misma, porque de tal modo desaparecería la posibilidad de limitar el arbitrio con relación al ejercicio de la libertad externa. ¿Cómo sería posible entonces la instauración del dispositivo del poder, basado en la relación desigual entre quien manda y quien obedece?

Quizás el punto donde se podría encontrar una respuesta reside una vez más en la diferencia entre la voluntad (universal) y el arbitrio (particular). Hemos visto que la voluntad no se torna universal por obra del contrato, sino que por el contrario el contrato "originario" es posible sólo gracias a la universalidad de la voluntad, que ya actúa dentro de la facultad de desear propia de los individuos humanos. El dispositivo del mando se instituye cuando la voluntad, en tanto que universal, forma un órgano dotado de un poder coercitivo exterior, orientado no tanto a la limitación de la voluntad (lo cual sería absurdo), cuanto más bien a la limitación del arbitrio. En consecuencia, precisamente porque no hay una transferencia de voluntad se torna posible fundar un Estado.

Pero si el Estado es el órgano fundado jurídicamente sobre la idea del "contrato originario", mediante el cual la voluntad se provee de un poder coercitivo exterior en relación con el ejercicio del arbitrio, según Kant esto explicaría por qué no será posible sostener una concepción del Estado basada en la *limitación* recí-

proca de sus poderes. Los poderes del Estado son en efecto articulaciones distintas de una sola voluntad, que se ha instituido como voluntad "general" en el sentido de que, frente a una multiplicidad de voluntades singulares, ha impuesto la instancia de la universalidad que ya actuaba en el interior de éstas. Por lo tanto, los distintos *poderes* del Estado no tienen la tarea de plantear obstáculos recíprocos para el ejercicio de sus funciones, ya que entonces estarían en contra de la función para la cual fueron instituidos, es decir, su carácter de condiciones indispensables para el ejercicio de la única voluntad que se realiza en ellos. La división de los poderes, entendida como una concepción orientada a imponer su limitación recíproca, se vuelve pues en sí misma imposible debido a que sería contradictoria. No se trata entonces de una separación en cuanto "equilibrio" recíproco de los poderes, sino más bien de una *articulación* consecuente con la unicidad de la voluntad, de tal manera que se haga posible su ejercicio efectivo. Los poderes del Estado constituyen las condiciones y al mismo tiempo los órganos del cumplimiento de la voluntad general, como poder coercitivamente eficaz con respecto al arbitrio y a la acción externa de los sujetos.[14]

Lo cual produce una doble consecuencia: por un lado, la disposición jerárquica de los poderes; por el otro, la imposibilidad para cada uno de ellos de limitar el ejercicio de los otros dos. La función de la *soberanía* en sentido estricto corresponde al órgano que encarna la función *legislativa*, porque el carácter propio de la voluntad es plantearse autónomamente leyes para sí misma. Las leyes de la voluntad son pues necesariamente universales; sin embargo, la ley de la voluntad debe adquirir el carácter de *mandato* con relación al arbitrio, debe mostrarse como un poder eficaz de determinación con respecto a este último. A lo cual está destinada la función del *gobierno* como ejercicio de poder *coercitivo*, de tal manera que instigue a la obediencia del arbitrio frente a lo universal. La función *judicial*, por último, concuerda con la conclusión del silogismo práctico, cuya configuración jurídico-estatal es la articulación de los poderes, donde el caso singular es evaluado y resuelto conforme a la universalidad de la ley (premisa mayor) y al mandato particular con que el gobierno determina su cumplimiento (premisa menor). Kant denomina a esta articulación la "tríada política" de la voluntad.[15]

La ambivalencia de la noción de *soberanía* es consecuente con el carácter unitario y al mismo tiempo universal de la voluntad. En efecto, en la medida en que la voluntad se ejerce en forma de autolegislación, el órgano del poder que prevalece sobre los demás es necesariamente el que desempeña la función de dictar leyes de forma universal, es decir, el *poder legislativo*; por otra parte, dado que la eficacia del mismo poder legislativo está condicionada por la presencia y la subordinación de los pode-

[14] "Todo Estado contiene dentro de sí tres *poderes*, es decir, la voluntad universalmente unificada en una persona triple (*trias politica*) [...]" (*M*, par. 45, 142, 313); "Éstos contienen la relación de un *jefe supremo* (que de acuerdo a las leyes de la libertad no puede ser más que el pueblo unificado) con la multitud desmembrada de él en tanto que *súbdito*, vale decir, la relación de *quien manda* (*imperans*) con respecto a *quien obedece* (*subditus*)" (*M*, par. 47, 145, 315).

[15] Cfr. sobre estos aspectos, *M*, par. 45, 142, 313; y el fundamental *M*, par. 48, 145-6, 316.

res ejecutivo y judicial, la prerrogativa de la *soberanía* les corresponde también a estos últimos. De tal modo, la relación de mandato-obediencia constitutiva de la *idea* del Estado se explica unitariamente mediante la articulación de esas tres formas, *cada una* de las cuales ejerce de manera *indivisa e indivisible* el poder de la voluntad sobre el arbitrio, aunque de acuerdo a la especificidad de sus propias funciones.[16] La diferencia o asimetría, que se produce entre el órgano que detenta el poder supremo de mando y la multitud de los ciudadanos en calidad de súbditos sujetos a obediencia, no ocasiona *ninguna escisión o dualismo en la composición de la constitución*, ya que la voluntad sigue siendo dentro de ella *una e indivisa*.

## 12. 4 FORMAS DE ESTADO O TIPOS DE GOBIERNO

Esto explica por qué Kant considera contradictoria con la idea del Estado la pretensión de instituir una constitución de tipo "moderado". Con dicho término, alude a una constitución basada en la limitación recíproca de los poderes, y particularmente una constitución donde le corresponderían al poder legislativo la tarea y la función de *limitar* el ejercicio del poder ejecutivo o de gobierno. Por un lado, eso conduciría a la destrucción de la idea misma de voluntad general que tiene su expresión en la fórmula del "contrato originario" situado como fundamento del Estado; por el otro, lleva directamente a la consecuencia que la constitución afirma que pretende impedir, es decir, al ejercicio *despótico* del poder. Efectivamente, una limitación del poder ejecutivo por obra del poder legislativo no parece poder pensarse de otro modo que con su mutua confusión e integración: el legislativo, a través de los diputados que deberían actuar como defensores de los derechos del pueblo, procura influenciar a los ministros a quienes debería corresponderles exclusivamente la función del gobierno, y viceversa, a través de la concesión de privilegios y favores, los ministros tratan de controlar la actuación del poder legislativo, ejerciendo una interferencia ilegítima en la tarea de la legislación.[17]

La consecuencia de la constitución "moderada" resulta pues la instauración de un gobierno *despótico*, que Kant define como el ejercicio por parte de un *único* po-

[16] Sobre la relación mandato/obediencia, cfr. *M*, par. 47, 145, 315. Allí Kant precisa además que los "tres poderes" son "dignidades estatales" (*Staatswürden*) en cuanto "derivan necesariamente de la idea de un Estado en general por la fundación (constitución) (*Constitution*) de éste". En el mismo sentido, el par. 45 ya había declarado: "Un Estado (*civitas*) es la unificación de una multitud de hombres bajo leyes jurídicas. En la medida en que éstas son necesarias como leyes *a priori*, es decir que derivan por sí mismas de conceptos del derecho externo en general (no estatutariamente), su forma es la forma de un Estado en general, el Estado *en la idea*, tal como debe (*soll*) ser según puros principios jurídicos, lo cual sirve de medida (*norma*) (por lo tanto interiormente) para toda unificación efectiva en un cuerpo común" (*M*, 145, 313). La última proposición deberá tenerse presente para captar en todo su alcance filosófico el tema kantiano de la *opinión pública*.

[17] Cfr. sobre este tema, *M*, *Observacion general sobre los efectos jurídicos que resultan de la naturaleza de la unión civil*, punto A, en particular pp. 148-50, 318-20.

der (el ejecutivo) de *dos* funciones que en la *idea* del Estado aparecen rigurosamente diferenciadas, la legislativa (plano de lo universal) y la ejecutiva (plano de lo particular).[18] El gobierno se vuelve despótico porque deja de funcionar como órgano de la voluntad, y remite a esta última a la dimensión del arbitrio, que desde la perspectiva política se manifiesta tanto cuando quien dicta las leyes pretende ser a la vez el sujeto primario de su aplicación, como cuando a la inversa aquel que debería darles un alcance ejecutivo a las leyes se arroga el derecho de formularlas. El despotismo se muestra pues no tanto como una forma arbitraria de ejercicio de la voluntad política, sino al contrario como la destrucción de la misma idea de voluntad, provocada por la intención de asignarle al arbitrio un poder coercitivo.

Llegamos a abordar así uno de los aspectos más delicados de la doctrina kantiana, que se refiere a la subsistencia o no de un derecho a *resistir* y a rebelarse frente a un gobierno que se considera despótico por parte del pueblo. La respuesta de Kant no deja al respecto ningún lugar a dudas. Es contradictorio atribuirle al pueblo un derecho de resistencia con respecto a quien detenta el poder de gobierno, puesto que solamente la existencia de este último hace posible la vigencia y la eficacia concretas del derecho; es absurdo sostener que el pueblo posee el derecho de rebelarse contra un poder del Estado, puesto que el poder del Estado es la condición de la cual depende la posibilidad de ejercer cualquier clase de derecho.[19] Además, en caso de conflicto entre el pueblo y el gobierno, ¿quién podría juzgar de qué lado está la razón? El pueblo que quisiera reivindicar para sí el derecho de juzgar se instituiría como juez de su propia causa, lo cual contradiría el mismo concepto de juez y de juicio.[20] En ese caso, se saldría de la dimensión del derecho cayendo en la mera fuerza y el arbitrio, con el resultado de destruir todo el ordenamiento de la constitución.

Por otra parte, la exhortación kantiana a obedecer de todos modos aun frente a un gobierno considerado despótico parece estar muy lejos de resolver el problema. Tratemos pues de profundizar la cuestión refiriéndonos a la distinción entre formas de Estado y tipos de gobierno, que Kant expone en el escrito *La paz perpetua*.[21] Las *formas de Estado* definen el número de individuos a los que se les asigna la tarea de formular las leyes; en otros términos, se trata de la constitución del órgano *legislativo*, que para Kant, según vimos, es el lugar en donde se concentra el poder supremo del Estado y representa pues en sentido estricto la *soberanía* de la voluntad general. Kant le reserva a la constitución del órgano legislativo la distinción clásica entre forma de Estado autocrática (donde quien dicta las leyes es uno solo), aristocrática

[18] Cfr. *M*, par. 49 (sobre el poder ejecutivo), según el cual los *mandatos* del gobierno son "*decretos* (no leyes); puesto que apuntan a una decisión en un caso particular y se suponen revocables" (146, 316) Por consiguiente: "Un *gobierno* que al mismo tiempo fuera legislador debería ser llamado *despótico* [...]" (*ibid.*). Debe verse también *ZEW*, 183-85, 351-3, sobre lo cual regresaremos más adelante (cfr. *infra*, nota 21 y *passim*).

[19] Cfr. *TP*, 162, 299.

[20] *Ibid.*, 162, 300. Sobre la problemática del derecho de resistencia, cfr. Haensel (1926), Nicholson (1976).

[21] *ZEW*, 183-5, 351-3.

(donde quienes dictan las leyes son unos pocos) y democrática (donde quienes dictan las leyes son todos).[22]

El modo en que se compone el órgano legislativo determina en sentido estricto la *forma constitucional* del Estado. Sin embargo, en este aspecto es esencial precisar al menos algunas de las varias acepciones que adquiere en Kant el concepto de "constitución". Cuando se trata de determinar la forma del órgano legislativo, como en nuestro caso, Kant emplea el término *Verfassung*.[23] Pero lo mismo ocurre cuando se refiere a la organización del Estado en sus tres poderes, de modo que el término concreto de "constitución del Estado" (*Staatsverfassung*) va a designar no solamente la constitución interna del órgano legislativo, sino también la articulación concreta de las tres *Gewalten* en el Estado.[24]

Este uso del término *Verfassung* va acompañado por el empleo de la palabra *Constitution*, que en Kant designa el *acto de fundación* del Estado.[25] Lo cual remite al con-

[22] *Ibid.*, 183, 352.

[23] Cfr. *ibid.*, 352, r. 29; 353, r. 4 (*Staatsverfassung*); 353, r. 14 (*Verfassung*). Al respecto, cfr. también M, par. 51 (173-4, 338-9), donde hallamos empleados con significados análogos los términos *Staatsform* (358, r. 34), *Staatsverfassung* (339, r. 21), *Verfassung* (*ibid.*, r. 23); y además M, par. 52 (174-7, 339-42), donde junto a *Verfassung* (340, r. 1 y r. 4) y *Staatsverfassung* (*ibid.*, r. 10), hallamos *bürgerliche Verfassung* ("constitución civil", en una acepción donde dicho término sigue siendo sinónimo de "constitución política") (*ibid.*, r. 6). En todos estos casos, el significado *predominante* parece referirse a la "constitución" interna del órgano legislativo como depositario supremo de la *soberanía* del Estado. En cuanto al interés inferior que manifiesta Kant con respecto al problema tradicional sobre cuál sería la "mejor" forma de Estado, cfr. el siguiente párrafo: "Las formas de Estado (*Staatsformen*) son solamente la *letra* de la legislación originaria en el estado civil, y pueden pues perdurar hasta cuando se consideren necesarias como pertenecientes al mecanismo de la constitución del Estado (*Staatsverfassung*) [...]" (M, par. 52, 175, 340, rr. 23-27). Una posición análoga había expresado Kant en *La paz perpetua*, donde ante la cuestión sobre el "tipo de gobierno" (*Regierungsart*) presente en el Estado (es decir, "republicano" o "despótico" - cfr. *infra*, nota siguiente), parecía mucho menos importante el problema de su forma constitucional: "sea de la forma que fuera la constitución (*Verfassung*)" (ZEW, 185, 353, r. 14).

[24] Dado que la *Verfassung* del legislativo inviste las relaciones entre éste y los otros dos poderes del Estado, el significado del término se desliza fácilmente hasta llegar a comprender la articulación que tiene lugar dentro del Estado entre sus tres diferentes *Gewalten*, y particularmente entre el ejecutivo y el legislativo. A pesar de la innegable labilidad de la terminología kantiana, tal pareciera ser el significado predominante de *Verfassung* en la definición del concepto de *derecho público*: "Es por ende un sistema de leyes para un pueblo, es decir, una multitud de hombres [...] que al estar en una influencia recíproca unos con otros, para convertirse en partícipes de lo que es de derecho, necesitan convertirse en partícipes del estado jurídico bajo una voluntad que los unifique, [o sea] de una *constitución* (*Verfassung*)" (M, par. 43, 139, 311, rr. 8-12). En cambio en *La paz perpetua*, Kant por un lado emplea como sinónimos *Verfassung* y *Staatsform* (en referencia a la "constitución" del poder legislativo); y por el otro, tras haber dicho que "para el pueblo es incomparablemente más importante el tipo de gobierno (*Regierungsart*) que la forma del Estado" (primer significado de *Verfassung*), en la nota respectiva emplea el término *Staatsverfassung* como sinónimo de "tipo de gobierno" (*Regierungsart*) (cfr. ZEW, 184, n. 9; 353, r. 31). Más allá de la evidente inestabilidad del léxico, a través del filtro de la dupla polémica república/despotismo pareciera sin embargo que también en este caso es decisiva la referencia a las relaciones que se instauran entre el poder legislativo y el poder ejecutivo, en la medida en que esté vigente un sistema *representativo* o no.

[25] Es la definición del concepto que suministra el mismo Kant, aun cuando ni siquiera en ese caso le corresponda una utilización unívoca desde el punto de vista terminológico: "Constitución (*Constitution*) (el acto de la voluntad general por el cual la multitud se convierte en un pueblo)" (ZEW, 183, 352, rr. 10-12). Cfr. también M, par. 47, 145, 315, cit. *Supra*, nota 16. Por el contrario, cfr. en cambio M, la *Observación*

cepto de un "poder constituyente" (*constituierende Gewalt*), entendido como ejercicio de la voluntad general que, por medio del *contrato originario,* conduce a la limitación del arbitrio de los individuos y a la unificación de sus voluntades en un solo poder supremo, dotado de legítima fuerza coercitiva.[26] En suma, el "poder constituyente" es la voluntad en tanto que instituye el contrato originario, mientras que este último (como sabemos) expresa la *idea* de la constitución (*Constitution*) como acto fundacional del Estado.

El concepto de *Constitution* parece entonces decisivo con respecto a otra noción clave, la *legitimación* del uso por parte del Estado de una fuerza eficaz y directa contra el arbitrio de los individuos, en tanto y en cuanto éstos se nieguen a prestarle obediencia a la ley civil. El poder coactivo del Estado es legítimo, vale decir que no es *lícito* oponerle ninguna forma de resistencia, ya que proviene del acto de su *Constitution* originaria, del proceso por el cual la voluntad de los individuos ha impuesto la instancia de la universalidad por encima del arbitrio particular y le ha dado a la universalidad de la voluntad un poder coercitivo contra este último, garantizando el ejercicio conforme a derecho de la libertad exterior que le corresponde a cada uno. No es posible una legitimación del uso de la fuerza por parte del Estado sin hacer referencia a la *idea* del contrato originario, y con ello también al acto por el cual la voluntad se ha instituido y ha actuado como "poder constituyente". Podemos decir entonces que la *Constitution* está en el origen de la *Verfassung,* que se deriva de la *idea* del acto de una fundación originaria y que define al Estado como articulación de los poderes legislativo, ejecutivo, judicial.

Por último, hay un uso del término *Constitution* en un sentido análogo al de "documento" o "carta" constitucionales.[27] Este significado pareciera ser el más débil con respecto a los otros dos, pero en realidad es consecuente con la acepción primaria de la *Constitution.* La "carta constitucional" de hecho no hace más que sancionar en forma de documento escrito y públicamente reconocido los términos fundamentales en base a los cuales se estipuló el contrato originario, los términos en que tuvo lugar la fundación (*Constitution* en su primer sentido) de la composición estatal (es decir, la *Verfassung* como articulación concreta de los poderes).

Pero hemos visto que además de ese significado, el término *Verfassung* puede asu-

*general* citada en la nota 17: "Por lo tanto la llamada constitución del Estado (*Staatsverfassung*) moderada, en cuanto constitución (*Constitution*) del derecho interno del Estado, es un absurdo [...]" (150, 320, r. 5).

[26] Cfr. *M*, par. 52, 175, 340.

[27] Es el sentido que parece desprenderse (aunque a costa de una posterior superposición entre *Constitution* y *Verfassung*) del pasaje en donde Kant, en la culminación de su polémica contra los defensores del derecho de resistencia, cita precisamente el ejemplo de la "constitución" inglesa para sostener su propia tesis: "En la constitución (*Verfassung*) de Gran Bretaña, donde el pueblo tanto se vanagloria de su constitución (*Constitutiom*), hallamos sin embargo que omite por completo la autorización que debería corresponderle al pueblo en caso de que el monarca llegase a violar el contrato de 1688 [...]. En efecto, es una clara contradicción que la constitución (*Constitution*) contenga en ese caso una ley que autorice a derribar la subsistente constitución (*Verfassung*) de donde proceden todas las leyes particulares [...]: dado que entonces debería contener también un contrapoder *públicamente constituido* (*constituierte*), y por consiguiente un segundo jefe del Estado [...]" (*TP*, 165, 303).

mir uno más restringido y designar la constitución interna del poder legislativo, es decir, el órgano donde la *soberanía* del Estado se ejerce como facultad de legislación universal, válida para la totalidad del cuerpo político. En el ensayo sobre *La paz perpetua,* tal es el sentido del término en su forma compuesta "constitución del Estado", un concepto que Kant vincula con el de "forma del Estado" (*Staatsform*). Por otra parte, este último muestra una mayor estabilidad lexical que el anterior, y como confirmación del carácter subordinado que asume en Kant la temática de la "mejor" forma constitucional, es el verdadero concepto diferencial, que Kant distingue cuidadosamente del primero, con respecto al concepto de "tipo de gobierno" (*Regierungsart*), es decir, la organización del poder de *mando,* mediante el cual se le da eficacia y fuerza ejecutiva a la ley universal de la voluntad. Ahora bien, las formas de gobierno pueden ser de dos tipos fundamentales, o *republicanas* o *despóticas.*[28]

La forma despótica es aquella donde el gobierno tiene también el poder de formular las leyes, y en *La paz perpetua* Kant sostiene que la forma constitucional más distante de un ejercicio del gobierno en sentido republicano y más cercana a un uso del poder en sentido despótico es la *democrática.* Pues en la democracia todos tienen el poder de formular las leyes, y por consiguiente todos tienen la pretensión de ejercer el poder de soberanía sobre todos los demás. Lo cual conduce inevitablemente a la identificación entre la facultad legislativa y el poder de gobierno, y a la imposibilidad de distinguir entre los órganos representativos de la voluntad general y la multitud de los ciudadanos sujetos a las leyes que de ellos emanan. Por consiguiente, en una democracia incluso el gobierno de la mayoría sobre la minoría parece despótico, porque de todos modos es el gobierno de una fracción (preponderante desde el punto de vista numérico, y por lo tanto debido a la mera fuerza) sobre otra fracción (que sucumbe porque es numéricamente inferior y por lo tanto más débil).[29]

La crítica de la democracia ilustra con particular eficacia el vínculo que establece Kant entre el gobierno *republicano* y el ordenamiento *representativo.* La democracia es un despotismo porque en ella los individuos, como personas naturales, quieren inmediatamente dictar leyes para todo el cuerpo político. Lo que significa que, si no hay acuerdo, la parte numéricamente más importante habrá de gobernar sobre la otra parte, imponiendo el respeto a una ley que no proviene de la voluntad general de todo el cuerpo político, sino solamente de una fracción de él. Para evitar tales consecuencias, es necesario introducir un ordenamiento representativo, porque únicamente sobre la base de la *representación* es posible, por un lado, imponer la voluntad como voluntad *general,* y por el otro, *distinguir* entre la función *legislativa,* cuyo órgano representa la voluntad general ya que ha sido legítimamente instituido en base a la idea del "contrato originario", y el poder *ejecutivo,* cuyos ministros pueden legítimamente *mandar* a los súbditos para que respeten la ley precisamente

[28] Son las páginas a las que ya nos hemos referido de *ZEW,* 183-5, 351-3.

[29] "De las tres formas de Estado la *democracia* en el sentido propio de la palabra es necesariamente un *despotismo,* dado que instaura un poder ejecutivo donde todos deciden sobre uno y eventualmente contra uno (que por lo tanto no está de acuerdo), por ende todos deciden aunque no sean todos; lo que es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad" (*ZEW,* 183, 352).

porque actúan en carácter de depositarios y "regentes" de la voluntad de todo el cuerpo político. De modo que la representación no sólo estaría ligada a la función legislativa, sino que atraviesa los tres poderes del Estado en la medida en que cada uno de ellos incorpora la totalidad de la voluntad general, que se ejerce en forma *articulada* en la especificidad de sus diversas funciones.[30]

## 12. 5 DESARROLLOS DEL TEMA REPUBLICANO

Así se explica el énfasis con que Kant sostiene que para evaluar un Estado es mucho más importante la forma del *gobierno* que la forma de la *constitución.*[31] En la *Rechtslehre* de 1797, reafirma este juicio cuando declara que las formas constitucionales son solamente la "letra" del cuerpo político, mientras que el "espíritu" del pacto originario está constituido por la *idea* de una autolegislación universalmente reconocida por parte de la voluntad unificada de todo el pueblo.[32] Pero precisamente en este aspecto la *Metafísica de las costumbres* parece ofrecer una valoración distinta de la relación entre las formas de constitución y los tipos de gobierno. En efecto, mientras que en el escrito de *La paz perpetua* Kant afirma que la forma autocrática de constitución, donde *uno solo* detenta el poder de formular la ley, es la más cercana a un ordenamiento de tipo republicano,[33] en el texto más tardío invierte la argumentación, y sostiene que la constitución autocrática es la más peligrosa para la libertad del pueblo, puesto que al ser *uno solo* quien incorpora el poder soberano será mucho más fácil para él hacer que confluyan en su persona tanto el poder de formular la ley como el poder de velar por su ejecución.[34] Lo que en 1795 parecía valioso en esa forma constitucional, es decir, el hecho de que se le atribuya a un órgano compuesto

[30] Aun en el caso del poder judicial, dado que "El pueblo se juzga a sí mismo por medio de aquellos de sus conciudadanos a los que ha nombrado como sus representantes mediante una libre elección" (*M*, par. 49, 147, 317). Sobre las aporías dentro de la concepción de la representación, cfr. Duso (1987).

[31] *ZEW*, 184, n. 9, 353, r. 31. Es conveniente recordar que la noción kantiana de *gobierno* no tiene ninguna relación con la antigua noción estamental, dado que se refiere al ejercicio del poder en el sentido de la soberanía y de la representación de índole moderna.

[32] "Pero el *espíritu* del contrato originario (*anima pacti originarii*) incluye la obligación del poder constituyente para que haga que el *tipo de gobierno* sea acorde con esa idea, y así, aun cuando no pueda hacerse de una vez, modificarlo gradual y continuamente de manera que concuerde *según sus efectos* con la única constitución conforme a derecho, es decir, la de una pura república [...]" (*M*, par. 52, 175, 340).

[33] "Cuanto menor sea el personal del poder estatal (el número de los soberanos), cuanto mayor sea su representación, tanto más habrá de concordar la constitución del Estado con la posibilidad del republicanismo y puede esperar elevarse hacia ello mediante reformas graduales. Por tal motivo, esto ya resulta más difícil en la aristocracia que en la monarquía, mientras que en la democracia es imposible salvo por medio de una revolución violenta" (*ZEW*, 184, 353).

[34] "En lo que concierne al *funcionamiento* del derecho en el Estado, la forma más simple [*scil.* la forma de Estado *autocrática*] es por cierto también la mejor, pero en lo que concierne al *derecho* en sí mismo es la más peligrosa para el pueblo tomando en consideración el despotismo al que tan fácilmente conduce" (*M*, par. 51, 174, 339).

por un solo hombre la función representativa de todo el cuerpo político, dos años después se convierte en el rasgo que en mayor medida asocia la constitución autocrática con el riesgo de un ejercicio despótico del poder de gobierno.

Correlativamente a esta valoración distinta de la constitución de tipo autocrático, aparece un tratamiento distinto y más complejo de la constitución de tipo *democrático*. Esta última ya no es vinculada con la forma de gobierno despótico, sino que está abierta para la instauración de una forma de gobierno republicano.[35] Tal desplazamiento no está ligado a un cambio en la concepción del gobierno republicano, sino que parece debido a una modificación en la concepción de la democracia. En el ensayo de *La paz perpetua*, en efecto, la democracia se entiende como forma constitucional basada en el ejercicio *directo* del poder soberano por parte de los individuos, mientras en que la *Rechtslehre* de 1797 la democracia es considerada compatible con un orden de gobierno de carácter *representativo*.[36] A partir de lo cual se vuelve a plantear el problema concerniente a la democracia y a la función que Kant le asignará al "poder constituyente" en relación con la modificación de la forma de gobierno, en dirección a una cada vez mayor adecuación a la "idea" del pacto originario, que constituye el "espíritu" vivificador de las formas constitucionales.[37]

Con relación a este último punto, permanece inalterada la postura kantiana según la cual el pueblo no posee ningún derecho a la revolución frente a un gobierno constituido, aunque la cuestión del modo de ubicarse con respecto a un gobierno que se considera despótico no parece que pueda cerrarse con un simple llamado al deber de la obediencia. En efecto, la argumentación de que si el pueblo obrara así se erigiría como juez de su propia causa parece contradecir el otro argumento, según el cual en la razón práctica están contenidos los criterios para evaluar si las medidas tomadas por un gobierno están o no de acuerdo con el "espíritu" del pacto originario.[38] Por otra parte, la misma idea de *derecho* encuentra en el Estado el organismo capaz de proporcionarle un poder coercitivo, pero en sí misma es anterior e independiente de la subsistencia o no de un orden estatal, por-

[35] Cfr. *M*, también el par. 51 donde el ordenamiento democrático parece más complejo que los otros dos precisamente porque se desliga de la suposición, a la cual lo confinaba el ensayo de 1795, según la cual "cada uno querría ser soberano" (*ZEW*, 184, 353). En la *Rechtslehre* de 1797, por el contrario, no solamente se produce la superación de la pura y simple voluntad de "todos" en dirección a la constitución de una voluntad común, es decir, de un "pueblo"; sino que al mismo tiempo se trata de instituir la voluntad de los "ciudadanos" (o sea de los miembros singulares del pueblo) en un "cuerpo común", vale decir, en un organismo colectivo dotado de capacidad de acción; y por último, se trata de constituir el verdadero soberano que en la democracia "es esa misma voluntad unificada" (*M*, par. 51, 174, 339).

[36] Cfr. la nota al par. 52, donde Kant, haciendo referencia a la Revolución francesa, explicita la relación entre "voluntad colectiva del pueblo" y "asamblea nacional" (*M*, 176-7, 341-2). Sobre Kant y la Revolución francesa, cfr. Burg (1974); Gasparini (1979); Tosel (1988).

[37] *M*, par. 52, 175, 340.

[38] Cfr. *TP*, donde Kant, luego de haber aclarado que "no es en absoluto necesario presuponer" el contrato originario "como un *hecho* (antes bien, ni siquiera es posible como tal)" (159-60, 297), lo define como "una *pura idea* de la razón, que sin embargo tiene su indudable realidad (práctica)" y constituye pues "la piedra de toque de la legitimidad de cada ley pública" (*ibid.*).

que es una idea *a priori* de la razón práctica. Es lo que subraya Kant en su polémica contra Hobbes, cuando afirma que el hecho de que el pueblo no pueda ejercer ningún derecho coercitivo (y por lo tanto ninguna forma de resistencia) frente al gobierno no significa que el pueblo le haya cedido al gobierno absolutamente todos los derechos.[39]

En resumen, pareciera imposible llegar a condensar y encajar dentro de la forma institucional de los órganos y poderes del Estado la *idea* que está en su base, vale decir, el "contrato originario" como expresión de la voluntad unificada de todo el pueblo. La voluntad como "razón práctica" sigue estando activa en el súbdito en cuanto "ciudadano" y en cuanto "hombre", es decir, sujeto capaz de autonomía al que la libertad le asigna un estatuto y un destino ulteriores con respecto a los que le están reservados en su calidad de puro y simple "súbdito". Kant intenta darle una salida a esta situación problemática a través de su doctrina de la *opinión pública* como órgano de expresión de la cultura y de las exigencias surgidas en el seno del pueblo, que dicho órgano tiene la tarea de manifestarle al gobierno para que se informe y así pueda adecuar a ellas su propia orientación política.[40] El soberano avezado es aquel que no atropella la libertad de la opinión pública, sino que garantiza su ejercicio (en una forma compatible con la subsistencia del poder estatal) y atiende sus demandas teniéndolas en cuenta para realizar una política de *reformas* que adecuen constantemente la disposición del Estado al "progreso" de la cultura y a un orden de tipo republicano.[41] En cambio, cuando esto no sucede y un monarca llega directamente a transferir su poder de gobierno a la asamblea representativa del pueblo, se priva de su propia función de representante de la soberanía. Esta última retorna entonces a su fuente originaria, a la voluntad unificada de todo el pueblo, que ya no podrá restituírsela aunque quisiera al antiguo monarca.[42]

## VIDA

Immanuel Kant nace en Königsberg (Prusia oriental) el 22 de abril de 1724, de padre artesano talabartero y madre pietista. Asiste al Colegio Fridericiano de su ciudad desde 1732 hasta 1740, año en que se escribe en la universidad local. Pocos meses después de la muerte de su padre, concluye los estudios universitarios (1746) y comienza la actividad de preceptor. En 1755, obtiene la habilitación como docente libre. En 1764, publica las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y de lo sublime*; dos años después es nombrado vicebibliotecario en la biblio-

[39] Efectivamente, el pueblo "conserva sus derechos inalienables frente al jefe del Estado, aun cuando éstos no puedan ser derechos de coacción" (*TP*, 165, 303).

[40] Llega incluso a definir la *libertad de expresión* como "el único paladín de los derechos del pueblo" (*TP*, 166, 304). Sobre las temáticas de la opinión pública y el juicio político, cfr. Habermas (1962); Arendt (1982); Laursen (1986).

[41] Cfr. al respecto *ZEW*, 184, 353. *M*, par. 52, cit. *Supra*, nota 32. Para un abordaje del tema republicano en relación con la filosofía kantiana de la historia, cfr. Vlachos (1962); Yovel (1980).

[42] Cfr. también *M*, par. 52, en particular el último párrafo y la nota (176-7, 341-2).

teca del castillo de Königsberg. En 1770, se convierte en profesor ordinario con la disertación *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* De 1781 data la primera edición de la *Crítica de la razón pura* (a la cual seguirá una segunda, con importantes modificaciones, en 1787); en 1788 aparece la *Crítica de la razón práctica*; en 1790, la *Crítica del juicio.* En el marco de esos años, compone además diversos ensayos de ética y de filosofía de la historia, entre los cuales: *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* (1784), *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la ilustración?* (1784), *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (1785). En 1786, se convierte en miembro de la Academia de las ciencias de Berlín, y ese verano llega a ser rector de la Universidad de Königsberg. En 1793, publica *La religión dentro de los límites de la pura razón* y *Sobre el dicho común: Esto puede ser exacto en teoría, pero no es válido en la práctica.* En 1794, se convierte en miembro de la Academia de las ciencias de San Petersburgo; a raíz de la segunda edición de *La religión,* una ordenanza real lo amonesta severamente por la doctrinas que allí se exponen, y el filósofo debe comprometerse a no tratar temas de índole religiosa en el futuro. En 1795, aparece el escrito *La paz perpetua,* mientras que la *Metafísica de las costumbres* es de 1797. Kant muere el 22 de febrero de 1804.

## OBRAS

Nos limitamos a proporcionar las indicaciones de las obras de Kant citadas en el texto:

*Ueber den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (= TP), en *Kants Werke - Akademie Textausgabe,* de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1968, vol. VIII, pp. 273-313.

*Zum ewigen Frieden* (= ZEW), *ibid.*, pp. 341-86.

*Die Metaphysik der Sitten* (= M), *ibid.*, vol. VI, pp. 203-493.

Para el texto de los *Primeros principios metafísicos de la doctrina del derecho,* que constituyen la primera parte de la *Metafísica de las costumbres,* cfr. también la edición a cargo de B. Ludwig: I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre,* Meiner, Hamburgo, 1986.

En cuanto a las traducciones a las que se ha hecho referencia en el texto, cfr.:

*Sobre el dicho común: "esto puede ser exacto en teoría, pero no es válido en la práctica"* (= *TP*), en I. Kant, *Stato di diritto e società civile,* nueva edición actualizada, a cargo de N. Merker, Editori Riuniti, Roma, 1995, pp. 141-74.

*La paz perpetua. Un proyecto filosófico* (= ZEW), *ibid.*, pp. 175-214.

*La metafisica dei costumi* (= M), traducción y notas de G.Vidari, revisión de la traducción, notas accesorias e índice de temas a cargo de N. Merker, Laterza, Roma-Bari, 1989.

## LITERATURA CRÍTICA

ARENDT H. (1982), *Lectures on Kant's Political Philosophy,* Chicago University Press, Chicago.

BATSCHA Z. (ed.) (1976), *Materialen zu Kants Rechtsphilosophie,* Suhrkamp, Francfort.

BEDESCHI G. (1994), *Il pensiero politico di Kant,* Laterza, Roma-Bari, pp. 3-81.

BOBBIO N. (1969), *Diritto e Stato nel pensiero di E. Kant,* Giappichelli, Turín.

BRANDT R. (1982), "Das Erlaubnisgesetz, oder: Vernunft und Geschichte in Kants Rechtslehre", en Id. (comp.), *Rechtsphilosophie der Aufklärung. Symposium Wolfenbüttel 1981,* De Gruyter, Berlín-Nueva York, pp. 233-85.

BURG P. (1974), *Kant und die französische Revolution,* Duncker und Humblot, Berlín.

DEGGAU H. G. (1983), *Die Aporien der Rechtslehre Kants*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.

DUSO G. (1987), "Logica e aporie della rappresentanza tra Kant e Fichte", en *Filosofia politica*, n. 1, pp. 31-55.

FIORE F. (1993), "L'idea di contratto originario nella filosofia del diritto kantiana", en G. Duso (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Angeli, Milán, pp. 237-72.

GASPARINI L. (1979), "Progresso, Stato e rivoluzione in Kant", en AA. VV., *Il concetto di rivoluzione*, De Donato, Bari, pp. 71-101.

GEISMANN G. (1982), *Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau*, en *Der Staat*, XXI, pp. 161-89.

GERHARDT W. (1996), *Ausübende Rechtslehre. Kants Begriff der Politik*, en G. Schönrich, Y. Kato (comp.), *Kant in der Diskussion der Moderne*, Suhrkamp, Francfort, pp. 464-88.

GONNELLI F. (1996), *La filosofia politica di Kant*, Laterza, Roma-Bari.

GURWITSCH G. (1924), *Kant und Fichte als Rousseau Interpreten*, en *Kant-Studien*, XXVII, pp. 138-64.

HABERMAS J. (1962), *Strukturwandel der Oeffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Luchterhand, Neuwied.

HAENSEL W. (1926), *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der Kantischen Rechtsphilosophie*, en *Kant-Studien Ergänzungshefte*, 60, Heise, Berlín.

HOEFFE O. (1979), *Recht und Moral: ein kantischer Problemaufriß*, en *Neue Hefte für Philosophie*, 17, pp. 1-36.

KERSTING W. (1984), *Wohlgeordnete Freiheit. Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, De Gruyter, Berlín-Nueva York.

KIENZLE B. (1991), *Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit bei Kant*, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 73, pp. 171-87.

KOSLOWSKI P. (1985), *Staat und Gesellschaft bei Kant*, Mohr, Tubinga.

KRIEGER L. (1965), *Kant and the Crisis of Natural Law*, en *Journal of the History of Ideas*, 26, pp. 191-210.

LANDUCCI S. (1994), *Sull'etica di Kant*, Guerini, Milán.

LANGER C. (1986), *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Klett-Cotta, Stuttgart.

LAURSEN J. C. (1986), *The Subversive Kant. The Vocabulary of "Public" and "Publicity"*, en *Political Theory*, 14, pp. 584-603.

LOSURDO D. (1983), *Autocensura y compromesso nel pensiero politico di Kant*, Bibliopolis, Nápoles.

LUDWIG B. (1978), *Kants Rechtslehre*, Meiner, Hamburgo.

MERKER N. (1995), *Introduzione a I. Kant, Stato di diritto e società civile*, Editori Riuniti, Roma, pp. 7-71.

NEGRI A. (1962), *Alle origine del formalismo giuridico. Studio sul problema della forma in Kant e nei giuristi kantiani tra 1789 e 1802*, CEDAM, Padua.

NICHOLSON P. (1976), "Kant and the Duty Never to Resist the Sovereign", en *Ethics*, LXXXVI, pp. 214-30.

PHILONENKO A. (1968), *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Vrin, París.

RIEDEL M. (1970), "Die Aporie der Herrschaft und Vereinbarung in Kants Idee des Sozialvertrags", en *Philosophische Perspektive*, t. 2, pp. 209-24.

RILEY P. (1982), *Will and Political Legitimacy. A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge-Londres, pp. 125-62.

—— (1983), *Kant's Political Philosophy*, Rowan and Littlefield, Totowa-Nueva York.

SOLARI G. (1974), *La filosofia politica*, vol. II: *Da Kant a Comte*, Laterza, Roma-Bari, pp. 3-147.

TOSEL A. (1988), *Kant révolutionnaire. Droit et politique*, PUF, París.
TUESCHLING B. (1988), Das 'rechtliche Postulat der praktischen Vernunft': seine Stellung und Bedeutung in Kants Rechtslehre, en H. Oberer, G. Sell (comps.), *Kant. Analyse-Probleme-Kritik*, Königshausen & Neumann, Würzburg, pp. 273-92.
VLACHOS G. (1962), *La pensée politique de Kant. Métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, PUF, París.
WILLIAMS H. (1983), *Kant's Political Philosophy*, St. Martin's Press, Nueva York.
YOVEL Y. (1980), *Kant and the Philosophy of History*, Princeton University Press, Princeton.

# 13. DERECHO Y PODER EN FICHTE

*Gaetano Rametta*

## 13. 1 LA AUTONOMÍA DEL DERECHO CON RESPECTO A LA MORAL

Aun cuando la delimitación de los ámbitos respectivos del derecho y la moral constituye uno de los hechos fundamentales con que se inaugura la parábola de la filosofía política moderna, Fichte considera que uno de los principales logros de su doctrina fue haber distinguido rigurosamente por primera vez el derecho y la moral. Si bien puede parecer aventurada desde la óptica de su exactitud histórico-conceptual, esta observación sin embargo puede ser justificada parcialmente si se remite a la modalidad con que Fichte procura alcanzar ese objetivo. Pues para él dicha distinción entre la esfera jurídica y la esfera moral no es posible desde la perspectiva científica fuera del marco de su "doctrina de la ciencia". De hecho esta última, en la medida en que es filosofía trascendental, no se limita a tomar sus conceptos de la tradición, sino que pretende deducirlos y justificarlos *a priori*, es decir, a partir de la estructura originaria de la subjetividad.[1]

La postura que sostiene en la *Contribución* de 1793 atestigua que el mismo Fichte no daba por descontada tal distinción, puesto que entonces la esfera de la política y el derecho aparece incluida en una posición no autónoma, sino dependiente, dentro de la esfera de la "conciencia moral" (cfr. *C*, p. 146), que no solamente condiciona el carácter vinculante de la ley jurídica, sino que le permite al individuo liberarse unilateralmente del mismo "contrato social" que se sitúa en la base del Estado. En esa revocabilidad del carácter jurídicamente vinculante de la pertenencia del sujeto a una comunidad política, y en la inclusión del ámbito jurídico dentro de una jurisdicción regida por la ley moral, puede verse no solamente el efecto de una elaboración aún incompleta de la doctrina de la ciencia, sino también, y quizá sobre todo, una penetración aún insatisfactoria en la lógica subyacente a los conceptos que presiden la constitución del poder estatal y que son formulados por primera vez en el derecho natural moderno.[2] Incluso en el *Fundamento*, Fichte considera que la moral está dotada de una obligatoriedad incondicionada. Pero precisamente sobre esa base distingue el derecho como ámbito autónomo y por ello susceptible de un tratamiento científico independiente. Veamos entonces con mayor detalle a qué se refiere.

En la línea de Kant, también para Fichte la ley moral exige una completa pureza y honestidad del ánimo, puesto que pretende un respeto y una obediencia de manera totalmente desinteresada. Porque en ella el sujeto no ejecuta la obligación del

[1] Para un abordaje general, cfr. Philonenko (1966); Lauth (1986); Cesa (1992).
[2] Cfr. al respecto Duso (1993).

deber con miras a un resultado externo, sino que obedece al deber "por amor al deber mismo". Por tal motivo, la ciencia de la *moral* (*Sittenlehre*) no indaga en las consecuencias de una acción en el mundo exterior, sino que expone las condiciones con base en las cuales es posible actuar de manera autónoma y por ende absolutamente libre, independientemente de las consecuencias que la propia decisión tenga en el mundo sensible. Lo cual significa que la legislación moral obliga exclusivamente *en el fuero interno*, atañe a la conciencia (*Gewissen*) de cada uno, y por lo tanto se sustrae de cualquier posibilidad de determinación y de juicio desde el exterior.

En cambio, el *derecho* es la ciencia que estudia las condiciones en base a las cuales es posible una convivencia entre seres racionales. Lo cual implica una limitación fundamental en el espectro y el ámbito de validez del derecho. En efecto, el ser racional no está constituido sólo de razón, sino también de sensibilidad concreta; y precisamente en el plano de la sensibilidad, es decir, de una pertenencia común al mundo de la naturaleza, se plantea el problema fundamental de la doctrina del derecho (*Rechtslehre*): "¿Cómo es posible una comunidad de seres libres en tanto que libres?" (*DN*, p. 78).

Ahora bien, Fichte considera que el ser racional, como individualidad, no puede instituirse y tomar conciencia de sí sin entrar en una relación intersubjetiva con otros seres racionales. Lo cual implica, para ese ser racional *mixto* que sería el hombre, la necesaria co-presencia de otros hombres, de cuyo *reconocimiento* dependerá la misma constitución de la libre autoconciencia individual. El concepto mediante el cual Fichte trata de pensar la relación originaria entre seres racionales es la exhortación (*Aufforderung*), por la que cada uno impulsaría al otro a comportarse como ser libre, es decir, conforme a su propia naturaleza racional. Con la exhortación dirigida al otro, cada cual reconoce a este último como ser libre y racional; y viceversa, al manifestar la propia racionalidad, expresa la exigencia de ser reconocido como libre por los demás.[3]

Sin embargo, precisamente en la medida en que se reconocen como *libres*, los hombres también deben reconocerse la posibilidad de decidir *si* instituyen entre ellos una comunidad o no. En ese *si* está contenido el carácter *condicionado* de la ley jurídica, cuya obligatoriedad se hace efectiva sólo a partir de la hipótesis de que los hombres realmente habrían *decidido* establecer una forma de convivencia recíproca y por lo tanto entrar a formar parte de una *comunidad* de seres racionales. Por otra parte, *si* se plantea tal condición, *entonces* la obligatoriedad de la ley jurídica debe necesariamente suplantarla. En efecto, esta última es la condición *a priori*, universal y necesaria, a partir solamente de la cual se hace posible una convivencia entre seres racionales, y por tal motivo, a pesar de su carácter condicionado, Fichte la designa como "concepto originario de la razón pura" (*DN*, p. 9).

En eso consiste toda la fuerza y al mismo tiempo la debilidad de la ley jurídica, que por ende le impone a cada uno que limite su propia libertad de acción en el mundo externo, de manera que se haga compatible con el ejercicio de una actua-

[3] Cfr. al respecto Janke (1991); Kahlo (1992).

ción libre por parte de los otros: "Debo reconocer en todos los casos al ser libre fuera de mí como un ser libre, es decir que debo limitar mi libertad por medio del concepto de la posibilidad de su libertad" (*DN*, p. 47). A su vez, el otro debe comprometerse a hacer lo mismo con respecto al primero, para permitirle también que actúe libremente en el mundo externo. Sólo esa *reciprocidad* hace posible para cada uno la limitación de la libertad que es *funcional* al ejercicio de la libertad: "Ninguno de los dos puede reconocer al otro si ambos no se reconocen recíprocamente, y ninguno de los dos puede tratar al otro como un ser libre si ambos no se tratan así recíprocamente" (*DN*, p. 40). Semejante disposición, a raíz de la cual ninguno de los dos puede ser reconocido como libre por el otro si no trata al otro como libre, y viceversa, constituye para Fichte el concepto de *relación jurídica*, y la exigencia de instaurar tal relación es extendida por la razón a la totalidad de los seres racionales.

Ahora bien, en el discurso del derecho natural moderno el único instrumento capaz de sancionar un acuerdo basado en la libertad de los individuos es el *contrato*. Pero justamente la fundación contractual de la relación jurídica pone en evidencia el problema de su realización efectiva, es decir, la cuestión de si le corresponde al contrato así estipulado una validez efectiva, teniendo en cuenta que está basado en una *elección* puramente arbitraria de los contrayentes. Decir que la elección es *arbitraria*, entonces, significa decir que depende de una decisión *interna* de la *voluntad*. El sujeto pretende instaurar una comunidad con otros seres racionales y manifiesta esa intención suya en el mundo sensible estipulando el contrato. Pero de ese modo el contrato se habría basado simplemente en la *confianza* y en la *honestidad*, en la certeza de cada uno de que la *declaración* del otro corresponde efectivamente a su *intención* y que no era la expresión de una decisión momentánea, sino que refleja un compromiso destinado a *perdurar* en el tiempo. Pero si acaso se hubiese podido contar con esa clase de condiciones, *no hubiera sido preciso en absoluto estipular un contrato*. En efecto, cada uno ya habría limitado su libertad de manera tal de no perjudicar la libertad y la independencia de los otros; cada uno habría actuado en conformidad con la ley moral y habría hecho superflua la estipulación del contrato.

El contrato presupone pues una situación en la cual, más allá de las intenciones y las cualidades morales de los individuos, la cuestión de la coherencia interna y la virtud de cada uno se pone entre paréntesis, y antes bien se adopta como máxima para la acción el principio opuesto, según el cual cada uno intentaría perjudicar con su comportamiento la libertad y la independencia de los demás apenas le resultara posible. Sólo con base en tal presupuesto el *derecho* puede emerger como *ciencia* totalmente *independiente* de la *moral*. Pues la convivencia recíproca entre seres racionales y las condiciones que la tornan posible son en sí mismas prescritas por la ley *moral*, pero ésta las prescribe como obligaciones *interiores* y *categóricamente* vinculantes, ya que de ellas depende el acuerdo del ente racional consigo mismo, mientras que el *derecho* se ocupa exclusivamente de las *condiciones* que hacen posible una convivencia pacífica desde el punto de vista de las relaciones y de las acciones *externas*: "El ser racional no está obligado de manera absoluta a desear la libertad de todos los seres racionales aparte de él; esta proposición es *la línea divisoria entre derecho natural y moral, y es el elemento característico de un tratamiento puro de la primera ciencia*. En la *moral*

se demuestra una obligación de desear algo. En el *derecho natural* solamente se le puede decir a cada uno que de su acción derivará esto o aquello" (*DN*, p. 78; cursiva nuestra).[4]

## 13. 2 CONTRATO DE CIUDADANÍA Y FUNDACIÓN DEL ESTADO

Si bien Fichte intenta así conseguir su objetivo fundamental, que consiste en afirmar y fundar *la autonomía del derecho* con respecto a la moral *desde el punto de vista epistemológico,* por otra parte estas consideraciones parecen reforzar la duda sobre la validez y la eficacia del *contrato* que debería fundar la relación jurídica. Precisamente en la medida en que el contrato está ligado a la *voluntad* de los contrayentes, está en efecto destinado a confirmar la incertidumbre de cada uno enfrente del otro, a causa del carácter puramente supuesto e hipotético del conocimiento de la voluntad ajena. Pero entonces, para adquirir una posición ventajosa, cada uno se vería impulsado a violar el contrato antes que los demás, por temor a que el otro pretenda hacer lo mismo. El resultado sería la anulación del contrato, que mostraría en cambio, con su misma ineficacia, que nunca habría tenido lugar; en vez de la relación jurídica nos encontraríamos de vuelta en una condición de inseguridad recíproca, con el estallido inevitable de una "guerra que sólo podría terminar con el fin de uno de los dos" (*DN*, p. 114).

Por ello es necesario un "poder físico" que sancione con fuerza eficaz el establecimiento del acuerdo, y que esté dotado de la facultad de castigar legítimamente, es decir, de un modo conforme al derecho, a quien infrinja el acuerdo ya establecido. Pues en el *estado de naturaleza* existe un *derecho de coacción* que el individuo estaría autorizado a imponer frente a quien viole sus derechos *originarios,* aquellos que "forman parte del simple concepto de *persona*" (*DN*, p. 85; cursiva nuestra), como equivalente jurídico del "individuo racional" (*DN*, p. 51). Pero ese derecho de coacción se revela en realidad *inaplicable* por parte de la persona ofendida, que en efecto está autorizada a ejercer tal derecho sólo en tanto que el otro decida someterse a la ley jurídica y de ninguna manera *más allá* de ese límite. Y dado que en el estado de naturaleza no existe ningún *juez* que oficie de mediador, el mismo ofendido se encuentra haciendo de juez de su propia causa y por lo tanto está permanentemente expuesto al riesgo de aplicar su derecho más allá de lo lícito. Más aún en la medida en que la cuestión se decidiría por referencia a un conocimiento en principio problemático, como el que atañe a la relación entre la *conciencia* del otro y su respeto a la ley.

Por ende, Fichte responde *negativamente* a la pregunta acerca de "si sería posible o no un *ejercicio* del derecho de coacción por parte del ofendido" (*DN*, p. 89). Pero

[4] Para una profundización de las temáticas abordadas en este apartado, cfr. Verweyen (1975); Renaut (1986); Ivaldo (1987).

dado que la subsistencia de mis derechos originarios en el estado de naturaleza está ligada a la posibilidad de hacer valer mi derecho coactivo en relación con el otro, la respuesta negativa a dicha pregunta implica también una respuesta *negativa* a la cuestión de "si acaso es posible un verdadero *derecho natural* en la medida en que debe designar una ciencia de la *relación jurídica entre personas fuera del Estado y sin una ley positiva*" (*ibid.*).

En consecuencia, al no ser posible instaurar una relación jurídica fuera del Estado, se trata de mostrar de qué manera este último representa un "poder físico" dotado *a*) de una "fuerza preponderante" con respecto a cada sujeto singular, y *b*) de la *legitimidad* necesaria para imponerla en contra del individuo que infringe la ley. En este pasaje, la solución fichteana adopta uno de los movimientos más característicos del contractualismo moderno. Ya que Fichte también conjuga dentro del "contrato de ciudadanía" tanto el momento de la unificación de la multitud en una voluntad común (el "contrato de unión" o *Vereinigungsvertrag*), como el momento del sometimiento de las voluntades singulares a la "fuerza preponderante" del cuerpo común así instituido (el "contrato de sumisión" o *Unterwerfungsvertrag*).

Sin embargo, Fichte describe otros dos contratos que constituirían el "contrato de ciudadanía". El primero consiste en el acuerdo por el cual los individuos se comprometen a no lesionar la "propiedad" de los demás, no entendida simplemente como posesión de cosas en el mundo externo, sino como esfera indispensable para el ejercicio de la libertad, que comprende pues la inviolabilidad del propio cuerpo sensible y el derecho a la independencia en el uso de sus propias fuerzas y facultades (*Eigentumsvertrag*); el segundo integra el compromiso a una prestación positiva de defensa de los derechos de los demás con este carácter puramente negativo del "contrato de propiedad", donde cada cual solamente se comprometía a abstenerse de violar la propiedad ajena. Fichte denomina a este segundo contrato como un "contrato de protección" (*Schutzvertrag*). Ambas instancias están en una conexión recíproca, ya que la defensa de la propiedad de los individuos sólo resulta efectiva si todos los demás se comprometen no sólo a abstenerse de su violación, sino también a protegerla activamente, previniendo y eventualmente castigando cualquier violación efectuada por los otros contrayentes. Y viceversa, este último compromiso sólo puede resultar eficaz si los individuos especificados en el contrato de protección no violan la propiedad de quienes deberían participar en la defensa de sus derechos.

Igualmente, estos dos contratos sólo resultan eficaces a condición de que se hayan estipulado los otros dos, es decir, los contratos de unión y de sumisión. El "contrato de unión" les permite a los individuos instituir una voluntad común, y por lo tanto pasar de la condición inaugurada por los dos primeros contratos, donde cada uno como sujeto singular se comprometía con todos los demás también entendidos singularmente, a la condición de miembro orgánico de un "todo" dotado de fuerza y de voluntad propias. Pero la constitución de dicha totalidad no sería eficaz sin un "contrato de sumisión", por el cual cada sujeto singular se reconoce como subordinado a la totalidad que se ha instituido. En efecto, sin sumisión la misma unión resultaría privada de fuerza coercitiva frente a quien quisiera violar los acuerdos entablados; y sin una fuerza coercitiva, el todo se disolvería nuevamente en la multiplicidad de las

voluntades singulares que, llevadas de vuelta a una situación de inseguridad recíproca, recaerían en la condición prejurídica de la guerra.

Es importante observar que para Fichte el "contrato de ciudadanía" no culmina en el contrato de unión, sino en el contrato de *sumisión*. Con este último, el "contrato de ciudadanía" llega a su cumplimiento y "vuelve a sí". No obstante, si bien es cierto que sólo con el contrato de sumisión el "todo" instituido por el contrato de unión se vuelve un verdadero "poder estatal", investido de la prerrogativa de la *soberanía* (cfr. DN, p. 181), es igualmente importante subrayar que en el nivel del contrato de ciudadanía la sumisión es concebida por Fichte como puramente *hipotética* (cfr. DN, p. 182) y que sólo podrá hallar una realización efectiva mediante el contrato de *transmisión de los poderes* y la institución correlativa de una *representación* (sobre este punto, cfr. *infra*, apartado 13. 4).

Fichte parece distinguir además, desde una perspectiva conceptual y terminológica, entre las nociones de "contrato social" (*Bürgervertrag*) (cfr. DN, p. 180) y "contrato de ciudadanía" (*Staatsbürgervertrag*). El "contrato social" en sentido estricto se agota en efecto en los primeros tres contratos; mientras que la dimensión estatal, como puede verse también en un nivel meramente terminológico, sólo se constituye con la intervención de la sumisión y la correlativa institución de un poder legítimo dotado de fuerza coactiva. Por otra parte, sin un "contrato social" en sentido estricto, la eficacia coercitiva del poder estatal estaría privada de la legitimidad necesaria para distinguirla de un ejercicio de la fuerza meramente arbitrario, y por ello contrario al derecho. El condicionamiento recíproco de los diversos momentos del contrato de ciudadanía es subrayado además por el mismo Fichte, mediante la comparación de la relación entre el Estado y sus partes con la relación que existe en el organismo vivo entre la totalidad y sus miembros. En resumen, no se trata de una sumatoria meramente aritmética de "contratos" privados de relación entre sí, sino de la escansión analítica de un todo que, una vez llegado a su cumplimiento en el Estado, vuelve —según las citadas palabras de Fichte— nuevamente a sí.

Sin embargo, precisamente en el momento en que la composición estatal llega a su cumplimiento como totalidad orgánica, parece reproducirse la separación entre los miembros singulares del cuerpo político y el cuerpo político entendido como poder estatal. Entonces la metáfora orgánica es sustituida nuevamente por la mecanicista de una ley jurídica sancionada positivamente por el Estado, que procede y golpea a quien la quebranta con la misma necesidad determinista con que actúan las leyes físicas en el universo de los cuerpos naturales. Del mismo modo, la compenetración y la acción "recíproca" entre el todo y las partes son sustituidas por una mera relación de sometimiento de los individuos a la totalidad estatal, ya concebida como un poder autónomo y potencialmente hostil con respecto a aquellos que la habían instituido. Así, mientras que al comienzo del tratamiento del contrato de ciudadanía Fichte describe el contrato como la expresión de un acuerdo, instaurado por cada uno con todos y por todos con cada uno, concerniente a "la propiedad, los derechos y las libertades que cada uno debe tener, y la propiedad, los derechos y las libertades que en cambio cada uno debe dejar intactas a los demás" (DN, p. 172), al final de su argumentación, los sujetos del contrato ya no son los individuos que con-

cuerdan recíprocamente, sino que el contrato "es cerrado por cada individuo con la totalidad real del Estado" (*DN*, p. 182); con el resultado indudablemente paradójico de que el Estado entendido como un "todo" termina siendo considerado luego como "parte" en la causa del acuerdo: "Las dos partes del contrato de ciudadanía son por un lado el individuo y por el otro el cuerpo estatal" (*ibid.*). Parece pues poder concluirse que, en el mismo momento en que se afirma el carácter orgánico del Estado, Fichte no logra subsanar la oposición entre el Estado concebido como un todo organizado y los individuos entendidos como sus partes separadas. Aunque para ello es necesario examinar de qué manera el poder del Estado debe ejercerse en la forma de la *representación*.

## 13. 3 TRANSMISIÓN DE LOS PODERES Y EFORADO

La necesidad de instaurar un poder *representativo* se debe a la exigencia de que la "fuerza preponderante" de la comunidad no llegue a instituir un poder *irresponsable* ante la misma comunidad; lo que inevitablemente sucedería si la comunidad pretendiera ejercer tal poder *directamente*. Pues en el caso de que la mayor parte, o simplemente la parte más fuerte, decidiera usar la fuerza de que dispone en contra de la parte minoritaria o más débil, el ejercicio de su "fuerza preponderante" sería de todos modos ilegítimo, porque estaría privado de la autorización que es lo único que lo volvería "conforme al derecho".

De allí surge la crítica a la *democracia* como un orden extremadamente inseguro, en el que *todos* pretenden ejercer inmediatamente el poder que debería corresponderle a la comunidad en su conjunto. Ante la ausencia de una autorización formal, cada fracción política puede en efecto arrogarse el derecho de hablar y de actuar en nombre de la comunidad y del interés colectivo; pero dado que ninguno de los partidos en lucha goza de una autorización efectiva para ello, en tal caso solamente puede decidir quién habrá de gobernar la mera *fuerza*, que la parte preponderante, identificada ilegítimamente con la voluntad general, habrá de usar indiscriminadamente contra cualquiera que le estorbe en el ejercicio de su poder. Por tal motivo el orden democrático, según Fichte, culmina necesariamente en el *terror*, cuyo supremo y trágico ejemplo había suministrado la historia de la Revolución francesa.

La contradicción de la democracia se debe al hecho de que en ella la comunidad es al mismo tiempo *juez y parte en la causa*, en el sentido de que *ejerce* directamente su propio poder y a la vez pretende *juzgar* sobre la conformidad con el derecho del ejercicio de su poder. Es *parte de la causa* en la medida en que ejerce inmediatamente funciones de gobierno, y al mismo tiempo es *juez* acerca de la manera en que el poder es ejercido *por ella misma*. De allí el ilegítimo desfasaje entre "fuerza preponderante" y voluntad general, y la identificación inmediata entre el *titular* en ejercicio del poder y el *juez* sobre su conformidad con el derecho.

Para impedir los resultados *terroristas* de la democracia es entonces necesario que la comunidad *nunca se convierta en parte*, es decir que nunca se encuentre en la con-

dición de ser al mismo tiempo el titular del poder de gobierno y el juez en su propia causa. De donde surge la teorización de un nuevo *contrato* mediante el cual la comunidad pueda establecer "el modo general en que debe ser cubierta la *representación* en ese Estado" (DN, p. 147; cursiva nuestra). Con la fundación de un orden representativo, la comunidad *transmite* su poder a un *órgano* que, en cuanto ha sido *autorizado* por toda la comunidad, ejerce ahora legítimamente el poder en nombre de ella. Fichte no se detiene en el análisis del concepto de representación, pues sin duda considera que ha sido suficientemente indagado por la tradición del derecho natural, y antes bien prefiere subrayar que el *acto* por el cual se origina la institución representativa (que denomina *contrato de transmisión de los poderes*) sólo es válido con la condición de la absoluta *unanimidad* en el acuerdo de los contrayentes (cfr. *ibid.*). Ya que sólo con esa condición se podrá suponer que cada uno reconoce como *suyos* los actos y las decisiones del poder ejecutivo, y a la inversa este último, en cuanto depositario *autorizado* o *representante* del poder de toda la comunidad, podrá utilizar legítimamente la "fuerza preponderante" de la que está dotado en contra de los transgresores de la ley.

Mediante el contrato de transmisión de poderes y la instauración de un gobierno *representativo* se hace posible para Fichte conjurar la identificación entre la comunidad como juez y la comunidad como parte, y llegar a la institución de un órgano *separado* e independiente con respecto al que ejerce el poder de gobierno. Dicho órgano es el *eforado* y su función es *juzgar* a los titulares del poder de gobierno. Al respecto, es oportuno subrayar que Fichte intenta innovar con relación a las doctrinas que consideraban que debían separarse las funciones del gobierno (en tanto que poder *ejecutivo*) de las funciones *legislativa* y *judicial*. Pues de hecho considera contradictoria la división de los poderes dentro del Estado, ya que al órgano que ejerce el poder *ejecutivo* le sería imposible desempeñar efectivamente las funciones del *gobierno* si al mismo tiempo no estuviera dotado de la facultad de *legislar* y *juzgar*.[5]

El objetivo de estas críticas fichteanas no es tanto Montesquieu, sino más bien el escrito sobre *La paz perpetua* de Kant. En realidad, hemos visto que la postura de Kant no sería reductible a una pura y simple doctrina de la división de los poderes, pero no es el aspecto que nos interesa ahora, sino el hecho de que, según Fichte, la distinción entre un tipo de Estado "conforme al derecho" y un orden contrario al derecho o "despótico" no está ligada a la *división del poder* de gobierno con respecto a los otros dos poderes, ya que depende en cambio de una distinción más radical que implica la separación entre el órgano que incorpora la *totalidad del poder ejecutivo* (articulado en sus funciones gubernamental, legislativa y judicial) y un órgano de *control* al que le corresponde de manera exclusiva el *"derecho de vigilar y juzgar el modo en que se administra el poder"* (DN, p. 143). Tal función no puede ser alienada, sino que debe seguir siendo de toda la comunidad y conduce a la institución del *eforado.*

[5] Sobre el problema del eforado, cfr. las interpretaciones de Duso (1987); Oncina Coves (1994); De Pascale (1995).

Como sabemos, Fichte toma esta institución de una tradición de pensamiento anterior a la fundación de la filosofía política moderna que se inicia con Hobbes. Él mismo compara su eforado con la institución de los "*tribunos de la plebe* de la república romana" (*DN*, p. 153, n.), y hubiera sido posible hacer una referencia más próxima mediante la mención de Althusius (cfr. en este mismo volumen el ensayo de Duso, cap. 4). Pero en realidad la función y el significado de los éforos fichteanos se muestran profundamente distintos con respecto a ambos precedentes, puesto que no son comprensibles dentro del *Naturrecht* si no es en el marco del *Estado representativo moderno*, que Fichte defiende con fuerza tanto frente a las antiguas formas del orden *estamental*, como contra toda pretensión voluntarista de instaurar un régimen de democracia *directa* (es decir, *no representativa*) por parte de la comunidad. Y precisamente *porque la comunidad ya no ejerce ninguna función de gobierno*, es necesaria la institución de un órgano de garantía y de control, ante al cual sean *responsables* los que detentan el poder como si estuvieran frente al tribunal de la comunidad entera.

Aunque no es posible negar la originalidad de algunas soluciones que diferencian la posición fichteana de las otras doctrinas principales del derecho natural, sin embargo resulta difícil no advertir un problema que concierne a la relación entre el contrato de ciudadanía y el contrato de transmisión de los poderes. Como hemos visto, este último establece "el modo en que debe ser cubierta la representación en el Estado" (*DN*, p. 147). Pero sabemos que el Estado proviene de un contrato de *ciudadanía*, que comprende también en su interior un contrato de *sumisión*. No obstante, en un movimiento de pensamiento que parece seguir y llevar a su máxima transparencia lógica un dispositivo teórico al que Hobbes le había dado una forma acabada por primera vez, según Fichte no es posible instituir ningún contrato de sumisión sin *transmitir* al mismo tiempo los poderes de los sujetos a los de *toda* la comunidad, y tampoco es posible efectuar dicha transmisión sin dar lugar al mismo tiempo a un orden *representativo*. Por lo tanto, la vinculación entre el contrato de sumisión (en el cual culmina el contrato de ciudadanía) y el contrato de transmisión de los poderes, sobre el cual se funda el carácter representativo del poder instituido, debe ser concebida como lógicamente simultánea: "Ni bien es concluido el contrato de transmisión de los poderes, contemporáneamente a ello tiene lugar la sumisión [...]" (*DN*, p. 157). No es posible imaginar un Estado (en el sentido de Estado "conforme al derecho") donde la representación *sobrevenga* posteriormente, sino que *el Estado y la representación sólo pueden instituirse contemporáneamente*.

Pero, ¿cómo puede sostenerse entonces que "el Estado transmite el poder ejecutivo a determinadas personas" (*DN*, p. 147)? Dado que el Estado no puede existir sin un "poder ejecutivo", ni puede existir un poder ejecutivo sin "transmisión de los poderes", el Estado presupone la transmisión de los poderes como si *ya* hubiese ocurrido y no puede ser entendido como *sujeto* de una transmisión de poderes, *antes* de la cual *no existe*. En otros términos, el Estado aparece al mismo tiempo *como fundamento y como resultado*; el contrato de ciudadanía, del cual debería resultar el Estado como un "todo", debe presuponer su existencia como un "todo" *ya* constituido. La ciudadanía presupone la representación y viceversa: el todo "retorna a sí mismo" a través de la disolución de los momentos que ha atravesado y el dispositivo contrac

tual elaborado por Fichte entra en crisis. La compenetración entre los contratos de ciudadanía y de transmisión de poderes vuelve problemática su distinción y conduce a la *disolución* de uno en el otro; ambos se muestran implicados recíprocamente y cada uno se convierte a la vez en supuesto y en presupuesto para el otro. En suma, se instaura un "círculo de la reflexión" que aparece como el efecto sintomático de la *tensión* y del simultáneo *vaciamiento* al que parece destinada en adelante la construcción discursiva del derecho natural.[6]

## 13. 4 COMUNIDAD Y REVOLUCIÓN

Tratemos de resumir lo que hemos venido diciendo en el apartado anterior. Mediante el dispositivo doble y recíprocamente vinculado de la *representación* y el *eforado*, Fichte ha logrado distinguir entre el Estado conforme al derecho, el despotismo y la democracia. En lo que se refiere al primer punto, hemos visto que Fichte remplaza la doctrina tradicional de la división de poderes por la separación entre quien *ejerce* el poder (en la unidad fundamental de las tres funciones gubernamental, legislativa y judicial) y quien *juzga* acerca del ejercicio del poder. A esta distinción fundamental corresponden la naturaleza *representativa* del poder, por un lado, y la institución del *eforado*, por el otro. La copresencia de la representación y el eforado constituye la estructura fundamental del Estado conforme al derecho. La ausencia de la representación es lo que distingue en cambio a la *democracia*, mientras que la ausencia del eforado distingue al *despotismo*. En el primer caso, la comunidad es al mismo tiempo juez y parte en la causa; en el segundo, el poder es ejercido de un modo totalmente *irresponsable*. En ambos casos, nos hallamos frente a Estados contrarios al derecho y por eso mismo incompatibles con la libertad.

Sin embargo, la relación que se instaura entre el poder *representativo* y el *eforado* presenta algunas dificultades. Veámoslo más detenidamente. En el párrafo en que se afirma la simultaneidad entre el contrato de sumisión y la transmisión de los poderes, Fichte continúa así: "[...] de ahora en más ya no hay ninguna comunidad, el pueblo no es un pueblo, no es una totalidad, sino un mero agregado de súbditos, y entonces los magistrados no forman parte del pueblo" (*DN*, p. 157). Desde el momento en que se instituye la *representación*, con el doble pero inescindible acto de la sumisión y la transmisión de los poderes, *la comunidad ya no existe y sus miembros van a existir como individuos singulares y privados.*

No obstante, Fichte debe *afirmar* nuevamente el momento de la *comunidad* frente a la instancia de la *representación*; es decir que debe volver a entender el poder *público* del Estado como una *parte* separada con respecto a la *comunidad*, a la cual solamente así se le puede adjudicar la tarea y el derecho de *juzgar* sobre el ejercicio del

[6] Sobre la relación de Fichte con la tradición del derecho natural, cfr. Schottky (1962); Riedel (1977); Kersting (1994).

poder sin caer en las aporías de la democracia directa. Pero una vez instituida la *representación, ¿dónde se encuentra la comunidad?* Si la voluntad de esta última ya sólo se expresa mediante el *poder ejecutivo*, si "de ahora en más ya no hay ninguna comunidad [...] sino un mero agregado de súbditos", ¿cómo es posible para la *comunidad* erigirse en *juez* de ese poder?

El *eforado* debe resolver esta contradicción, darle voz a una comunidad que la representación ha disuelto, pero que sin embargo debe seguir *existiendo* de alguna forma para conjurar un uso *irresponsable* del poder por parte de los "magistrados" y para permitir la instauración de un Estado "conforme al derecho". El *eforado* responde a la pregunta: *quis iudicabit?*, en el preciso momento en que dicho juicio parece a la vez necesario e imposible, en el sentido de que no puede ser pronunciado ni por el poder *ejecutivo* (que en efecto sería juez en su propia causa) ni por el presunto ofendido (por el mismo motivo) ni por la comunidad (que al no ser todavía *convocada, de hecho* no existe). Por ello es necesario que *"el pueblo sea declarado de antemano como comunidad por la constitución para un caso determinado"* (DN, p. 151).

El caso en cuestión es justamente la *convocatoria de la comunidad por parte de los éforos*. Podríamos decir que el eforado *expresa la fuerza de la comunidad ante la ausencia real de la comunidad.* Por tal motivo, sólo le puede corresponder un poder *negativo* o *prohibitivo*, que no se agota en la ejecución de procedimientos conformes a la norma jurídica abstracta, sino que se ejerce como acción *singular y determinada* y que consiste en pronunciar un *juicio* dotado de eficacia *práctica* dentro de una *situación concreta.* Dicho juicio se refiere a la pérdida de la "conformidad con el derecho" en el ejercicio del poder ejecutivo, y por ello se expresa en la forma del *interdicto.* El interdicto *suspende* la autoridad de quien detenta el poder del Estado y *coincide* con la *convocatoria de la comunidad*, cuya existencia había sido "declarada de antemano por la constitución" para ese "caso determinado". Con la pronunciación del interdicto y la instantánea convocatoria de la comunidad, esta última demuestra que su existencia "anticipada" en el nivel de la *constitución* no representaba una mera *ficción* jurídica, sino que era capaz de promover efectos *reales* precisamente en su calidad de origen *fantasmático* del poder y de totalidad *imaginada*, frente a la cual el poder ejecutivo del Estado revela que sólo es una *parte* y por lo tanto puede ser sometido a *juicio.*

Desde el momento en que los éforos pronuncian el interdicto, la comunidad es convocada, la multitud se reúne como cuerpo político. ¿Y qué hace entonces que la comunidad así llamada a *presentarse* no se disuelva nuevamente en la multiplicidad inconexa de las voluntades singulares? Una convocatoria semejante parece en efecto imposible. La *unión* no era posible sin instituir una fuerza eficaz en sentido coactivo que la mantuviera, vale decir, sin una *sumisión* a un poder soberano, al cual le es *transmitida* la totalidad de la fuerza común y que por ello es necesariamente el *representante* de toda la comunidad. De allí en adelante, quien actúa en la esfera *pública* es únicamente el *soberano*, la comunidad se disuelve, sus miembros asumen el estatuto de "súbditos", los ciudadanos se convierten en individuos *privados.*

Desde el punto de vista de la institución del poder, como hemos visto, Fichte entra perfectamente en el marco conceptual diseñado por Hobbes: la unión no es posible sin la sumisión; el contrato "social" es al mismo tiempo un contrato "estatal";

la dimensión horizontal de la ciudadanía, instituida en el *Bürgervertrag*, sólo es la otra cara de la dimensión vertical, por lo cual ser ciudadano significa necesariamente ser ciudadano *de un Estado* (*Staatsbürger*), es decir, "súbdito" de un poder constituido. Por lo tanto, en el mismo momento en que se "suspende" este último, se "suspende" la función que convertía a la multitud en una comunidad. En consecuencia, el interdicto no solamente no convoca a la comunidad, sino que produce su disolución en una multiplicidad inconexa de voluntades singulares y potencialmente hostiles. Se disuelve el estado político y se regresa a la condición, prepolítica y prejurídica, del estado de naturaleza como *bellum omnium contra omnes*.

Sin embargo, *desde el interior* de esta línea argumentativa emerge una resistencia que continuamente obstaculiza e impide la linealidad de su desarrollo. De allí surge entonces la tentativa de mantener *separados*, al menos desde la perspectiva analítica, el contrato de *ciudadanía* del contrato de *transmisión de poderes*; pensar en una constitución del cuerpo político desplegada íntegramente en el plano *horizontal* de la voluntad *común*; e imaginar una *estatalidad*, cuanto menos en principio, dentro del discurso de la "ciencia", sustraída de la constitución de un poder *representativo* y *preeminente* con respecto a la *pluralidad* que se ha reunido en la *comunidad*. Es una línea de pensamiento que podríamos definir como "rousseauniana", donde la *comunidad* se constituye *independientemente* de la *transmisión del poder a otros* y por ello puede *emanciparse de la representación* sin disolverse.

Pero para poder readueñarse del *poder* cuyo ejercicio anteriormente había cedido a otros, la comunidad debe *a*) estar *presupuesta* en la constitución para hacer *responsable* de sus actos a quien ejerce el poder; *b*) poder pasar de la declaración de su existencia "anticipada" en la constitución a su efectiva *apelación a presentarse* en caso de *interdicto*. Desde este segundo punto de vista, el contrato de ciudadanía debe necesariamente ser concebido como desvinculado e independiente del contrato de transmisión de los poderes; y la comunidad instituida por el primero de ellos, en el que cada miembro se ha sometido a la voluntad *común* pero ésta aún no ha llegado a ser *representada* por nadie, debe tener la facultad de *quitarle el mando* a aquel o aquellos a quienes se lo había asignado, *sin por ello disolverse a sí misma*.

Por otra parte, el pronunciamiento del interdicto vuelve a plantear el problema sobre *quién ejerce el poder mientras está vigente el interdicto*. Y como sabemos, es la cuestión decisiva en el horizonte discursivo del derecho natural moderno y de su concepción de la *soberanía*. Y justamente desde la perspectiva de la imputación del poder a *un* sujeto determinado, la convocatoria de la comunidad establece una situación altamente problemática. Pues por un lado pareciera que *ninguno* de los tres sujetos en cuestión (éforos, representantes, comunidad) estaría en condiciones de ejercer un poder soberano, vale decir: *a*) dotado de "fuerza preponderante"; *b*) autorizado a usarla contra aquel que transgreda las leyes. Ni los éforos, a quienes no les corresponde ningún poder ejecutivo, sino únicamente el poder *negativo* de *suspender* a los titulares del poder *ejecutivo* en el ejercicio de éste; ni los *representantes* a cargo en el momento del interdicto, devueltos por este último a la condición de personas *privadas*; ni la *comunidad*, que no posee un poder de iniciativa autónoma y que se constituye como "pueblo" solamente en virtud de la *convocatoria* realizada por los éforos.

Asimismo, la situación se muestra idéntica a la inversa, en el sentido de que *los tres sujetos* parecen ostentar títulos que pueden hacer valer para *actuar* como soberanos. Ya sean los *éforos*, que al poner en cuestión la legitimidad del poder suspenden su ejercicio por parte de los representantes, y son los únicos autorizados a convocar a la comunidad; ya sea la *comunidad*, llamada para *decidir* sobre el objeto del interdicto a favor de los éforos o del poder ejecutivo temporalmente suspendido, cuya decisión debe ser asumida *por unanimidad* y que finalmente debe estar dotada de una "fuerza considerable" para oponer una adecuada resistencia si el gobierno a cargo no reconociera el interdicto y se opusiera a la iniciativa de los éforos; ya sean, por último, los anteriores titulares del poder, que ciertamente han sido reducidos a individuos privados por el interdicto, pero que podrían tener razón y por lo tanto ser restablecidos en sus funciones, aunque pierden definitivamente esa posibilidad cuando, rehusándose a acatar el interdicto, admiten con ello que su poder ya se había vuelto ilegítimo.

La cuestión se refiere pues a la relación que se instaura entre los *éforos* y la *comunidad*. En condiciones de normalidad, rige el contrato de transmisión de poderes, a partir del cual la comunidad deja de existir como *presencia* efectiva. El eforado incorpora la *fuerza de la comunidad en ausencia de la comunidad*. Es por lo tanto la forma en que esta última (resultante del contrato de ciudadanía) puede subsistir *en cuanto ausente* una vez que ha ocurrido la transmisión de los poderes y se ha instaurado la *representación*. Dado que este instrumento es funcional para la constitución de un poder *ejecutivo legítimo* (es decir, *autorizado* por toda la comunidad), resulta evidente que el nombramiento de los éforos *no puede depender solamente del respeto de un mecanismo de autorización formal*. El lazo que une a los éforos con la comunidad debe ser pues sustanciado por un elemento *metajurídico*, constituido por la *confianza*. Serán las *cualidades personales concretas* de equilibrio y equidad, de madurez y ponderación, las que hagan que la elección de la comunidad recaiga en uno u otro de sus miembros.

Y sin embargo, la irrupción de la dimensión metajurídica implica que en el caso de los éforos desaparezca la posibilidad de asegurar desde una perspectiva *formal* la conformidad de su comportamiento con su cargo. Por lo tanto, sigue siendo posible que también *traicionen* la *confianza* depositada en ellos, alineándose junto al poder ejecutivo *en contra* de la comunidad. Pero mientras este último se mantiene en funciones, la comunidad está presente *como idea*, pero está *ausente* como sujeto político real. Hace falta una convocatoria, pero quienes deberían asumir esa iniciativa se han alineado de parte de los "magistrados". Por eso Fichte debe introducir la figura de los *éforos naturales*, es decir, individuos singulares, y por lo tanto privados de autorización formal, que asumen la responsabilidad y el riesgo de hablar en nombre de la comunidad entera, reivindicando la justicia violada e invocando el restablecimiento del derecho.

Tal es la situación que se presenta en el origen de una Revolución, aunque también ese desenlace deja traslucir el carácter aporético que hemos visto que atraviesa la totalidad del *Naturrecht* fichteano. El llamado de los éforos naturales puede ser escuchado por el pueblo, y entonces éste se subleva *legítimamente* contra el poder ejecutivo y los éforos que se han vuelto sus cómplices. En efecto, escribe Fichte, el pue-

blo "nunca es rebelde" puesto que "de hecho y de derecho es el poder supremo sobre el cual no hay ningún otro", mientras que "una rebelión sólo tiene lugar en contra de quien es superior" (*DN*, p. 161). O bien el llamado al pueblo cae en el vacío, los éforos naturales son rebajados a meros *rebeldes* y condenados como "mártires del derecho" (cfr. *DN*, pp. 162-3). En ese caso, resulta frustrada la posibilidad de una comunidad *presente* y activa fuera del marco de la representación formal, pero al mismo tiempo no atada por el dispositivo de la *sumisión* de los individuos a la totalidad. Pero ni siquiera cuando el llamado de los éforos naturales es atendido y aceptado, y la Revolución tiene un resultado positivo, el problema parece resuelto. Pues con el éxito de la Revolución deberá necesariamente restablecerse un cuerpo político análogo al anteriormente destruido, es decir, dotado de las características formales de la ciudadanía, la sumisión y la representación. Así somos llevados de la aporía de la comunidad a las aporías del poder.[7]

Por lo demás, en los posteriores desarrollos de su filosofía política, Fichte puso de manifiesto en primera persona las dificultades que acarreaba la concepción del eforado. En la evolución de su doctrina aparece cada vez más la dimensión política como un ámbito autónomo de acción, que no puede remitirse a la reglamentación formal propia de la norma jurídica. La misma posición sistemática del derecho resulta, si no redefinida, ciertamente muy problematizada[8] no sólo con respecto a los demás ámbitos de la experiencia humana, sino en su propia capacidad de permitir la conceptualización de las formas concretas de la vida asociada tales como se realizan en una *nación*, en sus divisiones *estamentales* y en la misma función del *gobierno*.[9] La solución del *Naturrecht* le parecerá entonces a Fichte signada por una excesiva confianza no sólo en la posibilidad de identificar mecanismos formales de mantenimiento de la legitimidad en el uso del poder, sino también en el mismo carácter del "pueblo", al que Fichte le había asignado la tarea de juzgar en última instancia en el conflicto entre el poder ejecutivo y el eforado. En la *Rechtslehre* de 1812, reducirá su postura precedente al principio según el cual "quien gobierna debe ser el mejor", criticándola porque dicho proceso de "perfeccionamiento" presupone aquello que Fichte ya no está dispuesto a refrendar, luego de las experiencias del periodo revolucionario y napoleónico, o sea el juicio de que el pueblo siempre tendría razón, en el sentido de que en él radicaría el sostenimiento de la justicia. A esa posición, le contrapone entonces una afirmación de clara ascendencia platónica, según la cual "el mejor debe gobernar", con lo que se subraya la posterioridad de la dimensión política y del obrar de quien gobierna con respecto a los mecanismos formales del procedimiento y de la ley jurídica.[10] Por otra parte, aun cuando sus preferencias ahora tiendan hacia esta segunda solución, él mismo subraya sus aspectos problemáticos, ligados a la posibilidad concreta de que aquel que tuviera las cualidades adecua-

[7] Para una profundización sobre el tema de la comunidad, cfr. Radrizzani (1987); Perrinjaquet (1991).
[8] Cfr. al respecto Cesa (1995).
[9] Para una vinculacion con la temática de la extinción del Estado, cfr. Fonnesu (1996).
[10] Sobre estas ultimas consideraciones, cfr. Duso (1997).

das para el gobierno esté también efectivamente en condiciones de acceder a él. En la afirmación de que "la tarea de constituir el derecho [...] no puede resolverse mediante la libertad humana. Por ende, es una tarea para el gobierno divino del mundo" (*RL*, pp. 156-7), parece entonces lícito percibir no tanto la apelación a una genérica providencia histórica, sino más bien la expresión figurada de un pensamiento, que en la forma de la filosofía no tiene la tarea de procurar soluciones y dar indicaciones operativas para la praxis, sino antes bien mostrar las aporías a las que se enfrentan las tentativas de esa índole —incluyendo precisamente el "derecho natural".

## VIDA

Johann Gottlieb Fichte nace en Rammenau, en Sajonia, el 19 de mayo de 1762. Tras haber realizado el liceo en el colegio de Pforta (1780), se matricula en la Universidad de Jena, luego va a Lipsia y a Wittenberg (1783), pero se ve forzado a abandonar los estudios por dificultades económicas. Entre 1785 y 1789 desempeña la actividad de preceptor. Se traslada a Zurich en 1788, donde entra en contacto con Lavater y su círculo. De regreso en Alemania en marzo de 1790, se aboca al estudio de la filosofía kantiana, cuyo conocimiento marcará un hito decisivo en su recorrido intelectual y filosófico. Publica en 1792 el *Ensayo de crítica de toda revelación*, y al año siguiente la *Contribución para rectificar los juicios del público sobre la revolución francesa.* Vuelve a Zurich en 1793, donde en febrero de 1794 dicta un ciclo de lecciones privadas sobre el concepto de doctrina de la ciencia. En el mismo año es llamado a ocupar la cátedra de filosofía de la Universidad de Jena. Publica *Sobre el concepto de doctrina de la ciencia* (1794) y el *Fundamento de toda la doctrina de la ciencia* (1794-95). Sus lecciones suscitan un gran éxito de público, pero el conflicto con las asociaciones estudiantiles lo obliga a retirarse temporalmente en la campiña. En octubre de 1795, de vuelta en Jena, inicia el curso sobre el derecho natural, cuya versión editada aparecerá en dos volúmenes con el título *Fundamento del derecho natural* (1796-97). En 1798, publica el *Sistema de ética*, pero en otoño del mismo año estalla la "disputa sobre el ateísmo", luego de la cual Fichte renunciará a la Universidad de Jena comenzando al mismo tiempo una profunda revisión de su sistema filosófico cuyo primer testimonio está constituido por *Destino del hombre* (1800). En el mismo año publica *Estado comercial cerrado.* En Berlín, adonde se había trasladado en julio de 1799, dicta una serie de cursos sobre doctrina de la ciencia, y varios ciclos de lecciones sobre la filosofía del derecho, de la moral, de la historia y de la religión. El 13 de diciembre de 1807 inicia las conferencias que serán publicadas luego con el título de *Discursos a la nación alemana* (1808). En mayo de 1810, Fichte es nombrado profesor en la nueva Universidad de Berlín, donde será rector desde julio de 1811 hasta abril de 1812. Muere el 29 de enero de 1814.

## OBRAS PRINCIPALES

*Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (193-94), trad. it. a cargo de V. E. Alfieri, *Sulla rivoluzione francese. Sulla libertà di pensiero*, Laterza, Bari, 1966 (2ª ed. 1974), pp. 43-305 (citado como *c*).

*Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschafslehre*, trad. esp. *Introducciones a la doctrina de la ciencia, estudio preliminar*, Tecnos, Madrid, 1987 (citado como DN.)
*Das System der Sittenlehre nach den Principen der Wissenschaftslehre* (1798).
*Der geschlossne Handelsstaat* (1800).
*Reden an die deutsche Nation* (1808), trad. esp. *Discursos a la nación alemana*, Pleamar, Buenos Aires.
*Rechtslehre. Vorgetragen von Ostern bis Michaelis 1812*, comp. por R. Schottky, Meiner, Hamburgo, 1980.

LITERATURA CRÍTICA

CESA C. (1992), *J. G. Fichte e l'idealismo tedesco*, Il Mulino, Bologna.
—— (1995), "La posizione sistematica del diritto", en A. Masullo, M. Ivaldo (editor), *Filosofia trascendentale e destinazione etica. Indagini su Fichte*, Guerini, Milán, pp. 239-260.
DE PASCALE C. (1995), *Etica e diritto. La filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, Il Mulino, Bologna.
DUSO G. (1993), "Libertà e stato in Fichte. La teoria del contratto sociale", en Id. (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Angeli, Milán, pp. 273-309.
—— (1997), *La philosophie politique de Fichte: de la forme juridique à la pensée de la pratique, Seminaire Politique et spéculation dans l'idealisme allemand*, París, 26 de abril.
FONNESU L. (1993), *Antropología e idealismo. La destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Laterza, Roma-Bari.
—— (1996), "L'ideale dell'estinzione dello stato in Fichte", en *Revista di storia della filosofia*, nº 2, pp. 257-269.
GEISMANN G. (1991), "Fichtes Aufhebung des Rechtsstaates", en *Fichte-Studien*, nº 3, pp.86-117.
GUEROULT M. (1939), "Fichte et la Révolution française", en *Revue Philosophique de la France et de l'Etranger*, CXXVIII, pp. 226-320.
—— (1971), "La doctrine fichtéenne du droit (Grundlage des Naturrechts, Rechtslehre 1812, Reden an die deutsche Nation)", en *Revue de Théologie et Philosophie*, XXI, pp. 209-220.
GURWITSCH G. (1924), *Fichtes System der concreten Ethik*, Mohr, Tubinga.
IVALDO M. (1987), "Il sistema del diritto di Fichte. Per una rilettura del "Fondamento del diritto naturale", en *Rivista di filosofia neoscolastica*, 79, pp- 580-605.
JANKE W. (1991), "Anerkennung. Fichtes Grundlegung des Rechtsgrundes", en *Kant-Studien*, nº 2, pp. 197-218.
KAHLO M., WOLFF E. A., ZACZYK R. (comp.) (1992), *Fichtes Lehre vom Rechtsverhältnis*, Klostermann, Francfort.
KERSTING W. (1994), "La dottrina del duplice contratto nel diritto naturale tedesco", en *Filosofia politica*, nº 3, pp. 409-437.
LAUTH R. (1986), *La filosofia trascendentale di J. G. Fichte*, Guida, Nápoles.
MERKER N. (1978), "Introduzione a J. G. Fichte", *Lo Stato di tutto il popolo*, Editori Riuniti, Roma, pp. 7-78.
ONCINA COVES F. (1992), "La criteriología fichtiana del derecho: corporeidad y eforato", en *Estudios filosóficos*, 118, pp. 475-522.
—— (1994), " 'Para la Paz Perpetua' de Kant y el 'Fundamento del derecho natural' de Fichte: encuentros y desencuentros", en *Daimon*, nº 9, pp. 323-329.
OPOCHER E. (1944), *Fichte e il problema dell'individualità*, CEDAM, Padua.

PERRINJAQUET A. (1991), "Individuum und Gemeinschaft in der WL zwischen 1796 und 1800", en *Fichte-Studien*, nº 3, pp. 7-28.
PHILONENKO A. (1966), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Vrin, París.
RADRIZZANI I. (1987), "Le fondement de la communauté humaine chez Fichte", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 119, pp. 195-216.
RAVÀ A. (1958), *Studi su Spinoza e Fichte*, Giuffrè, Milán.
RENAUT A. (1986), *Le système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, PUF, París.
RIEDEL M. (1977), "Fichtes zweideutige Umkehr der naturrechtichen Begriffsbildung", en *Zeitschrift für philos. Forschung*, XXXI, pp. 5-18.
SCHOTTKY R. (1962), *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes-Locke-Rousseau-Fichte)*, Diss., Munich.
—— (1991), "Rechsstaat und Kulturstaat bei Fichte. Eine Erwiderung", en *Fichte-Studien*, nº 3, pp. 118-153.
SCHRADER W. H. (1976), "L'État et la societé dans la Grundlage des Naturrechts de 1796", en *Archives de Philosophie*, XXXIX, pp. 21-34.
SIEP L. (1981), "Metodische und systematische. Probleme in Fichtes 'Grundlage des Naturrechts'", en K. Hammacher (comp.), *Der Transzedentale Gedanke. Die gegenwärtige Darstellung der Philosophie Fichtes*, Meiner, Hamburgo.
SOLARI G. (1942), "L'idealismo sociale del Fichte", en *Rivista di Filosofia*, XXXIII, pp. 141-181.
VERWEYWN H. J. (1975), *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesselschaftslehre*, Alber, Friburgo.
WILLMS B. (1967), *Die totale Freiheit. Fichtes politische Philosophie*, Westdeutscher Verlag, Colonia-Opladen.

# 14. PODER Y CONSTITUCIÓN EN HEGEL

*Massimiliano Tromba*

## 14. 1 LA LIBERTAD DENTRO DE LO ÉTICO

De la lectura del *Prefacio* a los *Fundamentos de filosofía del derecho* se desprende que el fin de la filosofía política hegeliana es la comprensión de la racionalidad del Estado como forma específica del Espíritu en una época determinada. Lo cual es asumido por la filosofía en la forma de la conceptualidad política moderna, cuyo punto crucial es situado por Hegel en el derecho de la *libertad subjetiva* (*LFD*, par. 124 A). El problema de la realización política de la libertad, planteado por la Revolución francesa, es recuperado por la filosofía hegeliana, que lo articula por medio del derecho, la moralidad y la eticidad, las tres secciones en que se dividen los citados *Fundamentos.*[1] Sin embargo, Hegel no pretende construir un modelo político dentro del cual se solucione ese problema; para él la filosofía es *comprensión* "de lo que es *presente* y *real*, no la construcción de un *más allá*, que Dios sabe dónde habría de estar". Esta indicación filosófica expresa bien el espíritu de los *Fundamentos*, cuya aspiración es "*comprender y exponer el Estado como algo racional en sí mismo*". Desde esa perspectiva debe enmarcarse no sólo la crítica hegeliana a la construcción de un modelo, sino también la compleja relación que mantiene unidos lo real y lo racional; la afirmación hegeliana, que de inmediato se volvió tristemente célebre, según la cual "lo que es racional es real y lo que es real es racional", no tiene el significado conservador que a menudo se le atribuye, aunque tampoco un significado progresivo. Estas dos opciones interpretativas absolutizan un solo aspecto del pensamiento hegeliano, de modo que la frase adquiere un significado conservador si se entiende que lo existente habrá de ser racional, mientras que adquiere un significado progresista cuando se dice que la racionalidad, si no correspondiera históricamente con el Estado existente, debe ser realizada. Estos dos modos de entender el pasaje hegeliano son tan diferentes o directamente contrapuestos políticamente en la misma medida en que están muy próximos filosóficamente; ambos confunden lo real con lo existente y bajan así del terreno de la filosofía al plano de la teoría que debe realizar o legitimar su propio modelo.[2]

La filosofía comprende la racionalidad de lo real en relación con su propia época y con los problemas que ésta plantea. El movimiento del pensamiento se hace car-

[1] Cfr. al respecto Ritter (1977), pp. 29 ss.; más recientemente, sobre la relación entre Hegel y la Revolución: Racinaro (1995), pp. 145-94.

[2] Una línea interpretativa distinta puede verse en Peperzak (1987), pp. 109-22. Según Bodei, que lee la ecuación entre lo real y lo racional teniendo en cuenta la relación hegeliana con la Revolución francesa, Hegel "tiene como presupuesto que el Estado se adecue al pensamiento y al cambio y que *la filosofía indique lo racional maduro para realizarse*, aunque sin dejar de tener presente la existencia de una distancia insalvable entre razón y *Realität*": Bodei (1975), p. 79.

go de la realidad epocal de tales problemas mostrando la estructura lógica dentro de la cual encuentran una solución. Hegel ubica en el "derecho de la *libertad subjetiva* [...] el punto crucial y central de la diferencia entre la *antigüedad* y la edad *moderna*" (*LFD*, par. 124 A), y ve en la realización de tal derecho la tarea de la época moderna. Pero dicha tarea es eludida por la reflexión abstracta que la fija "en su distinción y oposición en contra de lo universal y produce una visión de la moralidad de manera tal que se dé siempre como lucha hostil contra la propia satisfacción" (*ibid.*). Sólo mediante la superación de esa contraposición puede concretarse el derecho de la libertad subjetiva, y en esa dirección se traza la respuesta hegeliana al problema inaugurado por la modernidad. El pensamiento muestra así su propia realidad efectiva; se hace cargo del principio moderno de la subjetividad y, al hallarlo en la misma realidad, indica en la concreción de ese principio lo racional que late en el corazón de la realidad.

En los apartados introductorios de los *Fundamentos*, Hegel advierte que el concepto de libertad sólo se revela "en la conexión de la totalidad" e incluso, podría agregarse, sólo es determinable en su carácter concreto a partir del momento más desarrollado, es decir, a partir del Estado como círculo de los círculos que comprende todas las determinaciones anteriores. Pues el Estado no sólo es un momento de la eticidad, sino también la realidad "de la idea ética" (*LFD*, par. 257) donde son superadas las determinaciones precedentes del derecho abstracto y de la moralidad; el carácter específico de la eticidad consiste en que el sujeto reconoce en las leyes el lugar de su misma libertad, y no algo ajeno. El individuo está en efecto inmerso en una red de relaciones reconocidas como el resultado de su propia actividad, y en razón de ese reconocimiento interior no siente el deber y el Estado como un límite externo, sino que encuentra en ellos su propia liberación. El individuo, escribe Hegel, "antes bien obtiene con el deber su liberación, tanto de la dependencia en que se halla con el mero impulso natural, como de la opresión en que se halla como particularidad subjetiva ante las reflexiones morales sobre lo que debe y sobre lo que se puede hacer" (*LFD*, par. 149 A). La eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliana debe pues entenderse no sólo como superación de la contraposición entre la moral y el mundo externo del derecho, sino también de la oposición entre Estado e individuo; aferrarse a esta contraposición es propio del intelecto abstracto, que solamente es capaz de ofrecer una determinación negativa de la libertad.[3] Tal modo de considerar la libertad es reconocido por Hegel incluso en la filosofía kantiana, que define el derecho como limitación de mi arbitrio de manera que pueda "concordar con el arbitrio de otro según una ley universal de la libertad".[4] Tendríamos entonces, según Hegel, una estructura dualista donde el Estado constituye un límite externo y formal para la libertad del sujeto. "De acuerdo a ese principio", continúa Hegel, "una vez acep

[3] En el *Prefacio* a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel habla del *intelecto* como incapaz de penetrar la cosa; se limita a fijar las determinaciones singulares en una yuxtaposición, desatendiendo así la totalidad. La tarea de captar el movimiento de la totalidad le corresponde en cambio a la *razón*: *F*, I, pp. 43 ss.

[4] Kant (1797), par. B, pp. 34-5; *LFD*, par. 29 A.

tado, lo racional ciertamente sólo puede terminar siendo un límite para esa libertad, y por ende no como algo inmanentemente racional, sino tan sólo como un universal exterior, formal" (*LFD*, par. 29 A).

El discurso hegeliano ataca también entonces a Rousseau, y es posible percibir allí la diferencia entre *volonté particulière* del individuo y *volonté générale*. En Rousseau siempre es posible que mi voluntad particular no concuerde con la voluntad general, en ese caso no estará equivocada la voluntad general, sino que soy yo quien me equivoco al seguir mi interés particular. Si el sujeto no rectifica su voluntad adecuándola a la voluntad general, deberá ser forzado a ello, porque de ese modo se lo fuerza a ser libre.[5] Si es *posible* una diferencia entre la voluntad general y la voluntad particular, será pensada hegelianamente hasta las últimas consecuencias. Hegel muestra que comprende las aporías del discurso rousseauniano cuando afirma que esa "visión está a la vez privada de todo pensamiento especulativo y es refutada por el concepto filosófico, ya que ha producido en los textos y en la realidad fenómenos cuyo horror sólo tiene un paralelo en la fatuidad de los pensamientos en los que se fundaban" (*ibid.*). Es una clara referencia a la Revolución francesa, donde el dualismo entre la voluntad universal y la voluntad particular asume la forma de la negación (*F* II, p. 130):

> La relación de estas dos, al ser indivisiblemente absolutas para sí y no poder pues enviar alguna parte de ellas para que constituya el medio que las una, es por lo tanto la pura negación, totalmente *privada de mediación*, y más precisamente la negación del individuo como *elemento del ser* en lo universal. La única obra y operación de la libertad universal es por ello la *muerte* y más claramente una *muerte* que no tiene ningún ámbito interno ni una completud; [...] esa muerte es entonces la más fría y más llana muerte sin otro significado que el de cortar una hierba silvestre o tomar un sorbo de agua.

La ausencia de *mediación* entre el individuo y lo universal determina un hiato insalvable entre esos dos momentos, de modo que la libertad sigue siendo una libertad negativa —los límites definidos por el Estado— o bien se instaura una oposición mortal entre las dos esferas.

Hegel considera significativamente juntos a Kant y a Rousseau porque reconoce en ambos pensadores un núcleo lógico común situado en el nivel del dualismo entre el individuo y el Estado. En rigor se debería decir que Kant y Rousseau no constituyen los referentes polémicos del discurso hegeliano, sino que más bien sus construcciones conceptuales son atravesadas en tanto que *topoi* del desarrollo del concepto de libertad; y al mostrar los límites que esas concepciones le ponen al cumplimiento de la libertad, Hegel expresa la exigencia de superar aquellos horizontes conceptuales. La crítica hegeliana no apunta a la construcción de un modelo político propio a partir de la corrección de los errores reconocibles en los pensadores

[5] Rousseau (1762), lib. I, cap. VII.

—— (1979), *Il pensiero politico di Hegel. Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari.
—— (1988), "Sul significato di 'politica' in Hegel. Notazioni terminologiche", en *Studi senesi*, pp. 464-484.
DUSO G. (1987), "La critica hegeliana del giusnaturalismo nel periodo di Jena", en Id. (editor), *Il contratto sociale nella filosofia politica moderna*, Il Mulino, Bologna, pp. 311-362.
—— (1988), *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milán.
—— (1989), "La rappresentanza politica e la sua struttura speculativa nel pensiero hegeliano", *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, nº 18, pp. 43-75.
HENRICH D., HORSTMANN R.-P. (1982), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Klett-Cotta, Stuttgart.
ILTING K.-H. (1977), *Hegel diverso. La filosofie del diritto dal 1818 al 1831*, Laterza, Bari.
KERVEGAN J.-F. (1987), "Hegel et l'état de droit", *Archives de Philosophie*, nº 50, pp. 55-94.
LOSURDO D. (1993), *Rivoluzione francese e filosofia classica tedesca*, Quattroventi, Urbino.
LUCAS H. C., PÖGGELER O. (1986), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Forman, Stuttgart.
MARINI G. (1978), *Libertà soggettiva e libertà oggettiva nella "Filosofia del diritto" hegeliana*, Bibliopolis, Nápoles.
PAVANINI G. (1980), *Hegel, la politica e la storia*, De Donato, Nápoles.
PEPERZAK A. (1987), *Philosophy and Politics. A Commentary on the Preface of Hegel's Philosophy of Rights*, Nijhoff, Dordrecht.
PETERSON TH. (1992), *Subjektivität und Politik. Hegels "Grundlinien der Philosophie des Rechts" als Reformulierung des "Contrat Social" Rousseaus*, Anton Hain, Francfort.
PLANTY-BONJOUR G. (1979), *Hegel et la philosophie du droit*, PUF, París.
—— (1993), *Le projet hégélien*, Vrin, París.
RACINARO R. (1995), *Rivoluzione come riforma. Filosofia classica tedesca e rivoluzione francese*, Guerini e Associati, Milán.
RIEDEL M. (1969), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp, Francfort.
—— (1975), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
RITTER J. (1965), *Hegel und die Französische Revolution*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
ROSENZWEIG F. (1962), *Hegel und der Staat*, Oldenbourg, Munich-Berlín.
TOMBA M. (1995), "La funzione politica della famiglia nello Stato hegeliano. Una prospettiva storico-concetuale", *Filosofia politica*, nº 3, pp. 425-443.
VERRA V. (1992), *Letture hegeliane. Idea, natura e storia*, Il Mulino, Bologna.

OTROS TEXTOS CITADOS

BÖCKENFÖRDE E.-W- (1991), *Recht, Staat, Freiheit*, Suhrkamp, Francfort.
—— (1992), *Staat, Verfassung, Demokratie*, Suhrkamp, Francfort.
BRUNNER O. (1968), *Neue Wege der Verfassungs und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
CHIERECHIN F. (1991), *Il problema della libertà in Kant*, Pubblicazioni di Verifiche 17, Milán.
KANT I. (1797), *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre.*
KOSELLECK R. (1981), *Preussen zwischen Reform und Revolution*, Klett-Cotta, Stuttgart.

En el momento de la transición entre la época posrevolucionaria y 1848, las lógicas de la soberanía inciden en la problemática de la sociedad. El discurso de la igualdad que surge sobre las ruinas de la constitución del antiguo régimen —tanto por efecto de la acción de concentración del poder y el progresivo disciplinamiento y nivelación de la sociedad estamental por parte de la monarquía absoluta, como a consecuencia de la politización revolucionaria del derecho natural— vacía de legitimidad la articulación estamental de los poderes naturales y hace efectiva, en el nuevo derecho constitucional, una separación entre lo público y lo privado, entre "Estado" y "sociedad", que revoluciona los dispositivos conceptuales de la ciencia política. El problema del poder constituyente revolucionario —como forma de articulación inmediata de la relación entre libertad e igualdad— a partir de 1789 destruye el encadenamiento natural de los poderes intermedios y coloca directamente a la soberanía popular y el poder constituido una enfrente del otro. El poder unitario y centralizador de la monarquía absolutista es reapropiado y rearticulado como emanación de la voluntad general de la nación. De donde surge el problema de la relación entre las instituciones del poder constituido y la irrepresentable soberanía constituyente del pueblo; de donde surge el problema de la relación entre el todo y las partes del cuerpo político, en el que deben hallar un plano definitivo de consistencia la unidad del poder (o sea el sistema unitario de los órganos constitucionales del Estado) y la sociedad homogénea de los individuos, que al mismo tiempo representa la fuente irrenunciable de la soberanía y el "objeto" de la acción política del Estado.

La desintegración —primero absolutista y luego revolucionaria— de la sociedad por estamentos refrenda la caída de las instituciones de control y de autogobierno de la sociedad, y con ellas del sistema de *libertates* y privilegios que le asignaba una cualidad política precisa al tejido de los poderes sociales contraponiéndose a la soberanía del monarca. El fin del dualismo constitucional de la sociedad por estamentos da lugar a una sociedad de individuos *iguales* en tanto que recíprocamente *indiferentes*, a quienes les corresponde volver a tejer la trama de la sociabilidad a partir del artificio de un poder que, instituido como poder común a todos, le otorgue orden y consistencia a la sociedad. De este modo la soberanía del Estado, reapropiada como expresión de la voluntad general, logra poder actuar nuevamente frente a la sociedad de los sujetos privados. El mecanismo del pacto constituyente, que reproduce en el plano histórico el artificio lógico del contrato social, les permite a las instituciones del poder que se constituye, en la medida en que se lo reconoce como deseado y aceptado por todos, que puedan actuar libremente como un cuerpo común dentro de los límites impuesto por el lazo constitucional, en beneficio de los individuos singulares pero también por encima de ellos. La distinción público/privado expresa la progresiva separación entre el poder soberano del Estado, que actúa en

anteriores, sino que expresa la tentativa de abarcar radicalmente toda la conceptualidad política moderna hasta revelar sus aporías.[6]

El problema de la libertad encuentra en Hegel una respuesta en la articulación concreta del Estado: "el principio de los Estados modernos —afirma Hegel— tiene la enorme fuerza y profundidad de que deja que el principio de la subjetividad se realice hasta el *extremo autónomo* de la particularidad personal, y al mismo tiempo lo *restituye* en la *unidad sustancial* de manera que ésta se mantenga también dentro de él" (*LFD*, par. 260). Este proceso se inicia ya en la sociedad civil donde cada uno, persiguiendo de manera egoísta su propio fin, se pone necesariamente en relación con los otros, creando así un complejo de relaciones de las cuales ya no se puede prescindir. Debe recordarse que la distinción entre Estado y sociedad civil es trazada por primera vez por Hegel, que subdivide la eticidad en tres momentos: la familia, la sociedad civil y el Estado.[7] Pero la distinción hegeliana no debe entenderse como una separación entre una esfera política y una prepolítica, porque la misma sociedad civil en cuanto momento de la eticidad asume un significado político que conduce a la superación de esa distinción. Los momentos de politicidad del Estado inervan de por sí incluso la sociedad civil, que a su vez, por medio de los estamentos y las corporaciones, participa en los asuntos generales del Estado. Se puede decir entonces que entre las dos esferas hay al mismo tiempo separación y compenetración. Análogamente, el primer momento de la eticidad, la familia, no puede reducirse en Hegel a una esfera privada, sino que también adquiere un significado político en cuanto raíz ética del Estado.[8]

En virtud de la realidad concreta de las relaciones, Hegel puede afirmar que la "visión atomista", propia de las concepciones que plantean al sujeto singular como fundamento, "se desvanece ya en la familia así como en la sociedad, donde el sujeto singular sólo alcanza a aparecer como miembro de un universal" (*LFD*, par. 303 A). Hegel pretende mostrar la sociedad civil "*como lo que es*, [...] tal como se articula en sus corporaciones, comunidades y asociaciones [...] que de ese modo adquieren una conexión política" (*LFD*, par. 308). Al respecto, debemos observar que el término-concepto de constitución (*Verfassung*) resulta ampliado por la filosofía hegeliana hasta abarcar los momentos organizativos de la sociedad civil; la constitución en Hegel no puede reducirse a la carta constitucional o a la simple garantía de los derechos de los súbditos frente al Estado.[9] El concepto hegeliano de constitución

[6] El recorrido crítico que realiza Hegel con respecto al iusnaturalismo logra poner en evidencia, como elemento común a las diversas concepciones, la alteridad entre el poder y el individuo; apresadas en ese dualismo, aquellas concepciones no fueron capaces de elevarse al grado de ciencia: "A las maneras anteriores de tratar el derecho natural, y a los que se consideraban diferentes principios del mismo, de ahora en adelante se les deberá negar todo significado para la esencia de la ciencia": *NR*, p. 7; cfr. al respecto Duso (1987).

[7] Sobre el concepto de sociedad civil, cfr. Riedel (1969); Id., entrada *Gesellschaft, bürgerliche*, en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (comp.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Klett-Cotta, Stuttgart, 1975, pp 719-800.

[8] Cfr. Tomba (1995), pp. 425-43.

[9] Sobre el concepto hegeliano de constitución, cfr. N. Bobbio, "La costituzione in Hegel", en Bobbio (1981), pp. 69-83.

no sólo incluye los poderes del rey, del gobierno y del poder legislativo, sino también la sociedad civil y el pueblo en la medida en que están organizados en la misma constitución. De allí que el pueblo no puede ser pensado como sujeto de la constitución, ya que por fuera de la constitución no hay pueblo, sino tan sólo una "multitud disuelta en sus átomos". El problema mentado por Hegel es el del *pouvoir constituant*, que había ocupado a los teóricos del Estado alemanes y franceses.[10] El concepto de poder constituyente, desarrollado por primera vez por el abad Sieyès en 1788-89,[11] implica por un lado la existencia de un poder prejurídico, y por el otro la de un sujeto que encarne el poder de hacer la constitución, vale decir, justamente aquello que Hegel considera abstracto: un poder al cual le corresponda la tarea de hacer la constitución se ubica necesariamente fuera de lo único que tiene realidad. Al plantearse la pregunta sobre "quién debe hacer la constitución" (*LFD*, par. 273 A), Hegel considera toda la problemática de la determinación de un sujeto como fundamento, de modo que responde que la pregunta misma está privada de sentido; presupone en efecto aquello que no puede tener existencia fuera de la constitución. La centralidad que asume el concepto de constitución en la filosofía política hegeliana muestra *prima facie* que sólo es posible hablar de pueblo como totalidad organizada en el Estado; de allí que un poder ubicado fuera de la constitución no dice nada con respecto al principio sustancial de los Estados, porque en tal caso la determinación del sujeto del poder sería puramente accidental.

El concepto de poder constituyente, entendido como un poder al que le corresponde la tarea de hacer la constitución, obliga a pensar no en un pueblo (*populus*) sino en una multiplicidad inorgánica de individuos (*vulgus*).[12] Se presenta entonces el problema del pasaje de muchos a uno, es decir, el pasaje hacia una forma política; ésta surge sólo por medio de un representante, que con su acción le da forma a lo que de otro modo sólo sería la voluntad indeterminada de todos.[13] Se llega así a una estructura dualista donde la única acción política es la del representante, mientras que los individuos son políticamente anulados y confinados a una situación de privacidad. La libertad se determina entonces sólo negativamente, como límite que el Estado le pone a mi arbitrio de manera tal que pueda coexistir con el arbitrio de todos los demás, y el poder adquiere el significado de la simple coacción, cuyo carácter absoluto está dado por el hecho de que representa al sujeto absoluto de la política: el pueblo en su unidad. Frente a ese *monstrum*, el individuo muestra su total carencia de significado. El discurso hegeliano intenta superar las aporías de tal construcción política mediante una redefinición radical de las categorías políticas que están en la base de dicha concepción del poder. Desde esa perspectiva, la superación de la concepción atomista se presenta como *conditio sine qua non* para una articulación diferente

[10] Se halla bien descrito el contexto histórico de los escritos hegelianos de Jena en Rosenzweig (1962).

[11] Cfr. E.-W. Böckenförde, *Die verfassunggebende Gewalt des Volkes - Ein Grenzbegriff des Verfassungsrechts*, en Böckenförde (1992), p. 94.

[12] Cfr. *E*, par. 544 A.

[13] Cfr. G. Duso, "La rappresentanza e l'arcano dell'idea", en *Il Centauro*, septiembre-diciembre, 1985, luego en Duso (1988).

de los conceptos de representación y de poder, capaz de otorgarle realidad al principio moderno de la libertad subjetiva sin sacrificarlo en nombre de su mismo cumplimiento. Sólo desatando esos nudos se torna posible dar una respuesta real a la cuestión de la participación (*Telnahme*) en los asuntos del Estado (E, par. 544 A).

## 14. 2 EL SILOGISMO DE LOS PODERES

La antigua división de las constituciones en monárquicas, aristocráticas y democráticas es superada por Hegel reduciendo esas tres formas a momentos de la articulación del Estado. Las formas constitucionales clásicas se subsumen en el concepto moderno de Estado, que se articula en el poder legislativo, el gubernamental y el del príncipe. Incluso con una lectura superficial de los *Fundamentos* rápidamente salta a la vista que Hegel no está hablando de lo que comúnmente se entiende por división de los poderes; de hecho la distinción no menciona el poder judicial. Éste halla su propia ubicación sistemática en la sociedad civil y no puede ser definido como un poder, por las razones que en seguida veremos. Hegel rechaza la concepción normal de la división de poderes que provendría no del concepto sino de un fin exterior, como puede ser la autonomía o la limitación recíproca de los poderes. La constitución en Hegel es entendida como un *organismo* donde cada momento por una parte encierra en sí mismo la totalidad, y por otra parte presupone todos los demás momentos. La naturaleza de dicho organismo hace que entre los tres poderes, que se conciben como los miembros de un *silogismo*, no pueda existir una separación o división, sino únicamente una *distinción*.[14] En el silogismo de los poderes cada uno de los momentos contiene en sí la totalidad de los momentos y por ende el silogismo entero, de manera que resulta superada la forma general del silogismo como distinción entre la parte media y los extremos a la cual todavía se refería Kant. El silogismo hegeliano de los poderes se entiende en la forma específica del *silogismo de la necesidad*, donde "cada uno de los mismos momentos se ha mostrado como la totalidad de los momentos y por lo tanto como silogismo entero" (E, par. 192).[15]

La decisión hegeliana de excluir el poder judicial resulta tanto más significativa si se tiene en cuenta que en Kant, y en el mismo Hegel de los años de Nüremberg, aún estaba incluido entre los tres poderes del Estado.[16] Será en su madurez cuando Hegel llegará a considerar la articulación de los poderes como un silogismo donde ca-

[14] Sobre la estructura silogística del organismo, cfr. E, par. 352; LFD, par. 304; sobre la posibilidad de concebir la distinción de los poderes como un silogismo de silogismos, cfr. L. Siep, *Hegels Theorie der Gewaltenteilung*, en Lucas, Pögeler (1986), pp. 387-420. Sobre la "diferenciación" y no "separación" de los poderes, cfr. Kervegan (1987), pp. 66-70. Sobre la organización de los poderes, cfr. también Planty-Bonjour (1993), pp. 112-7.

[15] Se debe confrontar este apartado con los par. 279 y 280 de los *Fundamentos*. Peterson (1992), pp. 141-86, pone el acento en la estructura silogística de los poderes. Cfr. también Chiereghin (1991), pp. 24-5.

[16] Cfr. I. Kant (1797), par. 45. Resulta interesante observar que, en los años de Nüremberg, también para Hegel los poderes del Estado son el legislativo, el judicial y el ejecutivo: N, p. 237; cfr. además p. 50.

da momento encierra en sí mismo a todos los demás; tal exigencia lógica, que deriva del mismo concepto de constitución, no puede extenderse a la esfera de la justicia, que tiene relación con la accidentalidad derivada de la aplicación de una determinación universal, como lo es precisamente una ley, al caso singular. En la medida en que el objeto de la justicia no es político, tampoco puede existir un poder judicial, porque sería imposible articular dentro de él la totalidad de los poderes. Desde un punto de vista sistemático, la justicia no sería pues un momento de la constitución política, sino que se resuelve en su administración dentro de la sociedad civil.

En otros pasajes de su filosofía del derecho, Hegel designa el moderno organismo del Estado mediante el término de "monarquía constitucional" (*konstitutionelle Monarchie*),[17] que no se entiende en el sentido de una constitución acordada ni tampoco en el sentido de que el monarca estaría limitado por la carta constitucional; ambas acepciones reducen la complejidad de la constitución a una carta. La referencia hegeliana a la "monarquía constitucional" parece indicar, como suele ocurrir en el uso de la época, la circunstancia en que el rey se ha vuelto un momento del Estado y ya no está por encima de éste. En todo caso, en el concepto hegeliano de monarquía constitucional no es posible descubrir la aceptación del principio de la división de poderes; tal principio se resuelve en efecto en la construcción de barreras y, más que salvar al Estado, lo amenaza en tanto que de la autonomía de los poderes surge la lucha por el dominio de uno sobre los otros. La crítica hegeliana a la división de los poderes no está impulsada entonces por un *pathos* hobbesiano hacia la unidad, sino que por el contrario son justamente las concepciones criticadas por Hegel las que reintroducen la unidad como dominio de un poder sobre los otros al considerar a los poderes como momentos autónomos.

La articulación de los poderes, que Hegel presenta esquemáticamente en el parágrafo 273 de los *Fundamentos*, incluye sucesivamente el poder legislativo, el poder gubernamental y el poder del príncipe; esos tres poderes forman los miembros de un silogismo donde al legislativo le corresponde la determinación de lo universal, al gobierno la subsunción de lo particular bajo lo universal, y al príncipe la decisión final y con ello la reunificación de los poderes en la unidad individual. Cuando Hegel pasa al desarrollo de los poderes singulares invierte significativamente el orden, comenzando por el que había situado al final, es decir, el poder del príncipe. No estamos ante una irregularidad en la exposición o una incoherencia hegeliana con respecto al orden que él mismo ha trazado, sino que antes bien se trata de la explicitación de la circularidad dialéctica de todo el dispositivo constitucional.[18] El poder del príncipe, como principio y fin de toda la articulación, en relación con los otros poderes, traza el círculo "príncipe-gobierno-legislativo-príncipe". El príncipe expresa en primer lugar la exigencia lógica por la cual la soberanía sólo existe como sujeto;

[17] Cfr. *FD*, par. 273 y la nota respectiva; sobre la monarquía constitucional, cfr. E.-W. Böckenförde, *Der deutsche Typ der konstitutionellen Monarchie im 19. Jahrhundert*, en Böckenförde (1991), pp. 273 305.

[18] La inversión de la sucesión constituye para Ilting una "excepcional irregularidad en el sistema de Hegel" (Ilting, 1977, p. 27).

por último, cuando se despliega completamente la articulación de los poderes, el Estado se vuelve hacia el exterior, hacia otros Estados, como un *sujeto individual*; la exigencia de que el Estado sea un individuo frente a las otras individualidades estatales hace que las relaciones interestatales se incluyan en el poder del príncipe, que así se configura como principio y como fin. Debe tenerse presente que los parágrafos referidos a *La soberanía en el exterior* son una parte de *El derecho estatal interno*, un dato que expresa la exigencia de concluir el tratamiento de la constitución tal como se había iniciado: con el poder del príncipe. El orden expositivo de los tres poderes no contradice pues de ninguna manera el orden inverso presentado en el esquema del parágrafo 273.

## 14. 3 EL PODER DEL PRÍNCIPE

Hegel critica la concepción que contrapone la soberanía popular a la del monarca; en esa oposición, Hegel observa que se pierde el sentido abarcativo del organismo estatal, donde cada poder sólo es tal en relación con el otro. La tentativa hegeliana consiste en solucionar los resultados aporéticos de una lógica que ubica la soberanía en el monarca o en el pueblo, y donde ambos son opuestos entre sí. La solución que se busca es de naturaleza especulativa, pasa a través de los extremos del pueblo y del monarca, encontrando el punto en donde ambos momentos se presuponen recíprocamente. Precisamente porque el pueblo constituye el todo, la soberanía halla su expresión en la persona del monarca. Este pasaje es deducido de la misma naturaleza del concepto: la soberanía, como subjetividad del todo, efectivamente obtiene su verdad sólo como sujeto, de modo que para ser verdaderamente tal, la soberanía requiere la existencia de un individuo —el *monarca*. Pero el monarca no es concebido como el representante de la unidad política del Estado, porque el todo ya está *en sí* organizado con la unidad de la constitución. La unidad no se realiza por medio del representante, sino que ya es efectiva en el concepto hegeliano de constitución. El monarca es soberano en tanto que la soberanía le corresponde al Estado, cuya individualidad *para sí* se revela en su persona. Es la razón por la cual todo absolutismo de la soberanía queda excluido de la filosofía hegeliana; si efectivamente es cierto que el poder del príncipe es el momento de la decisión última, significa que en ella "retorna" toda la estructuración del Estado, así como este último comienza en la realidad precisamente en virtud del momento de la decisión. Dicha circularidad impide que se piense al soberano como un elemento que trasciende la articulación de los poderes. Una vez más, es preciso pensar el silogismo (*Schluss*) de los poderes como realización del concepto y pasaje a la realidad, un pasaje que se produce mediante la deliberación (*Be-schluss*) del príncipe.[19]

[19] Sobre la "decisión" (*beschließen*) del príncipe, cfr. *FD*, par. 279 A. Por otra parte, Verra (1992), pp.

El monarca constituye pues el elemento individual sin el cual se derrumbaría el Estado, en la medida en que para llegar a la decisión se vería arrastrado por una cadena infinita de argumentaciones y contraargumentaciones. La ponderación de los argumentos resulta en cambio interrumpida por la decisión del monarca que, con su *yo quiero*, da comienzo a toda acción y toda realidad. Pero la decisión del monarca no es arbitraria, está comprendida en la articulación de los poderes y por lo tanto está en parte *subordinada* a la totalidad de la constitución. Sólo en las formas constitucionales todavía no desarrolladas, vale decir, en las formas simples de la monarquía, la aristocracia y la democracia, la acción "tiene su inicio y su cumplimiento en la unidad decidida por un jefe (*Anführer*)" (IFD, par. 279 A). Cada forma estatal encierra en sí un momento de decisión, pero en las formas menos desarrolladas esa culminación individual todavía se halla ligada a la accidentalidad y a las circunstancias; incluso la democracia requiere de hecho una representación, porque "el agregado de sujetos privados", que "a menudo suele ser llamado el *pueblo*" (E, par. 544 A), se vuelve efectivamente *un* pueblo sólo mediante la acción de *un* representante. Dicha estructura lógica reúne a todas las formas estatales simples, incluyendo pues a la monarquía y a la aristocracia, porque es común a todas un modo de entender el pueblo en la forma inorgánica de los individuos. Hegel traza una distinción entre el plano de las formas estatales menos organizadas, donde a lo sumo hallamos un jefe (*Anführer*) y el plano de la monarquía constitucional, donde el monarca no está por encima de la constitución, sino que está incluido en su circularidad.[20]

En las lecciones dictadas por Hegel en Berlín parece surgir una concepción diferente,[21] donde el monarca sólo pareciera tener la tarea de hacer que llegue a su cumplimiento la racionalidad de la constitución; en suma, la decisión del monarca no sería más que una puntualización de lo escrito. Pero hay que tener presente que el monarca presupone la constitución y es al mismo tiempo presupuesto por la constitución. Separar uno de ambos aspectos equivale a realizar una abstracción y por ende a perder el sentido del todo; por tal razón el monarca hegeliano no puede ser equiparado a un aval superfluo ni a un soberano absoluto. Más específicamente, la característica de la modernidad y la racionalidad de la totalidad hacen que al monarca no se le exijan capacidades particulares, más bien la persona particular del regente está en sí privada de significado. El hecho de que un individuo esté destinado desde el nacimiento a la dignidad del monarca no hace más que llevar a la unidad

198-200, nota 18, subraya la afinidad entre el término de silogismo (*Schluss*) y términos como *Entschluss*, *Aufschluss*, *Ausschluss* (decisión, explicación, exclusión).

[20] Sobre la decisión del monarca, cfr. Alessio (1996), p. 185, que sin embargo le atribuye en este aspecto al monarca hegeliano determinaciones conceptuales que pertenecen a las formas estatales menos desarrolladas.

[21] Se ha objetado que en las lecciones dictadas en la Universidad de Berlín y transcriptas por los alumnos haya aparecido un Hegel diferente, que redimensionaría fuertemente el papel atribuido al monarca en el texto de 1821: cfr. Ilting (1977), p. 41. Becchi (1990), pp. 48 ss., retoma las tesis de Ilting. Para una crítica de la tesis de Ilting, cfr. Cesa (1976), pp. 85-103.

el momento de la máxima accidentalidad natural con el de la máxima subjetividad de la decisión. Asimismo, por medio de la determinación natural del monarca, dicha unidad queda preservada de la lucha entre facciones que surgiría en el caso de un reinado electivo.

### 14. 4 EL PODER DEL GOBIERNO Y LOS FUNCIONARIOS

Aun cuando el término "política" no aparezca ni una sola vez en los párrafos dedicados al gobierno, éste cumple una importante función política que debe tenerse en cuenta dentro de la totalidad de la constitución.[22] El problema de la participación política encuentra allí una bisagra importante; el poder del gobierno es el punto de mediación entre la sociedad civil y el Estado, aunque precisamente porque constituye la mediación es al mismo tiempo el que señala la diferencia necesaria entre esas dos esferas. El significado de los funcionarios surge precisamente en ese nivel de separación entre la sociedad civil y el Estado. Si por un lado la función específica del Estado puede reducirse a ser un órgano ejecutivo de decisiones tomadas de antemano, por el otro participa también en el proceso legislativo, que incluso sabe llevar adelante mejor que las asambleas de los "estados". Dicha participación no solamente es posible, sino también necesaria en virtud del conocimiento que los funcionarios tienen acerca del Estado. En los parágrafos referidos a los estamentos, Hegel afirma que los funcionarios del Estado "tienen necesariamente una más profunda y más amplia intelección acerca de la naturaleza de las instituciones y las necesidades del Estado, así como una mayor aptitud y familiaridad con tales asuntos y ***pueden*** hacer lo que es mejor sin los 'estados'" (*IFD*, par. 301 A). Podemos entonces preguntarnos qué necesidad hay de los "estados" si los funcionarios de gobierno saben más y obran mejor que ellos, y si directamente el punto de vista de los diputados es sólo un añadido a la actividad de los funcionarios. De ningún modo Hegel pretende devaluar o directamente desautorizar la función del elemento estamental en lo que concierne a su participación en los asuntos del Estado, sino que procura subrayar la compenetración recíproca que existe entre los poderes individuales. Si por otra parte los estamentos garantizan la existencia política de la sociedad civil, ese elemento de politicidad no se le puede exigir íntegramente al componente estamental, sino que debe ser integrado y corregido por la perspectiva universal de los funcionarios de gobierno.[23] Los funcionarios son elegidos pues por su conocimiento y por su capacidad; no pertenecen a una casta, sino que cualquier ciudadano tiene la posibilidad de formar parte de lo que es el "estado" universal. So-

[22] Cfr. Cesa (1988), pp. 475-6.

[23] El estamento de los funcionarios en el contexto histórico de hegeliano es estudiado en Koselleck (1981); a su vez Pavanini (1980), pp. 141-50, expresa la importancia del sentido del Estado que es propio de los funcionarios.

cialmente los miembros del gobierno y los funcionarios del Estado pertenecen a la clase media, en la medida en que allí "reside la inteligencia educada y la conciencia jurídica de la masa de un pueblo" (*LFD*, par. 297). Por lo tanto, serán esencialmente la formación y la cultura las que les proporcionarán a los funcionarios el sentido de lo universal, cuya persecución se vuelve el interés mismo de su estamento; llegando así a coincidir el interés particular del funcionario con el interés universal, se realiza la unión entre el elemento subjetivo y el objetivo.

La intervención del gobierno habrá de significar que la participación de la sociedad civil en los asuntos del Estado no se resuelve con la mera identidad entre sociedad y Estado, pues de ser así desaparecería la distinción entre los dos momentos que surge de la necesidad de dar libre curso al desarrollo de la subjetividad particular. Una politización de la sociedad presupondría la participación directa de los individuos en los asuntos del Estado, mientras que sólo en la autonomía de la sociedad civil, que mantiene su organización en diversos círculos, se abre la posibilidad de una real participación política. Los sujetos, subraya Hegel, ingresan a la participación (*Anteil*) "no en la forma inorgánica de los individuos como tales (en el modo *democrático* de la elección), sino como momentos orgánicos, como 'estados' (*Stände*)" (*E*, par. 544 A). La autonomía de la sociedad, su diferenciación del Estado y la participación política no son para Hegel instancias mutuamente excluyentes, sino momentos de una sola articulación. El poder gubernamental interviene en ese nivel de la diferenciación, ejerciendo por un lado su función administrativa dentro de la sociedad civil, y por el otro proporcionando el sentido de lo universal al elemento participativo de los estamentos. En la medida en que garantiza la existencia política de la sociedad civil, el poder gubernamental se sitúa en la distinción entre la sociedad y el Estado, mediándola y superándola.

## 14. 5 LA ORGANIZACIÓN ESTAMENTAL Y EL PODER LEGISLATIVO

La sociedad civil se halla presente en el poder legislativo por medio del elemento de los "estados", por lo tanto no en el nivel de los sujetos singulares, sino en forma de una organización ya desarrollada dentro de la cual el individuo se presenta como miembro de un círculo. El elemento estamental tiene en Hegel una clara significación política en tanto que constituye un órgano de mediación entre el gobierno y el pueblo.[24] Mediante los "estados" la sociedad civil *participa* en los asuntos generales del Estado, alcanzando dentro del poder legislativo "una actividad y una *significación política*" (*LFD*, par. 303). El carácter central del momento participativo surge del modo en que Hegel concibe la elección de los diputados. La sociedad civil no elige a

[24] En relación con el elemento político estamental, Cesa (1988, p. 476) afirma que para Hegel "no es la representación como tal lo que confiere un papel político, sino su inserción en una estructura constitucional dentro de la cual los diputados tengan un peso real".

sus diputados "en cuanto disuelta en sus individuos como átomos que se juntan por un momento sin una permanencia ulterior y sólo para un acto singular y temporario, sino en tanto que está articulada en sus corporaciones, comunidades y asociaciones constituidas independientemente de ello, las cuales adquieren de esa manera una conexión política" (*LFD*, par. 308). Precisamente por la manera en que son delegados por la sociedad civil, los representantes no son representantes de la totalidad o de la unidad política, sino que representan a los círculos particulares de la sociedad. El diputado representa pues a su "estado", de modo que el mismo acto de *representar* no tiene el "significado de que uno esté *en lugar de otro*, sino que el mismo interés está *realmente presente* en su representar" (*LFD*, par. 311 A). El concepto de representación se modifica pues radicalmente en la filosofía política hegeliana,[25] que al comprender a la sociedad civil *como lo que es* alcanza la superación de la estructura lógica de la relación uno-muchos, donde los muchos se convierten en unidad o pueblo sólo mediante la acción de un representante.[26] Dicha lógica conduce a un dualismo insuperable entre el poder y los individuos, instituyendo una alteridad que impide cualquier momento de politicidad por parte de los sujetos singulares. Dentro de tal disposición conceptual, la participación se determina como una imposibilidad lógica; el intento hegeliano consiste por lo tanto en hallar una respuesta para el problema de la participación a partir de la superación de aquel horizonte conceptual, cuya "irracionalidad" radica en entender al pueblo como un agregado de individuos (*E*, par. 544 A). Para que la cuestión de la participación, y por ende de la libertad política, adquiera un sentido, afirma Hegel, "no se debe suponer lo irracional, sino un pueblo ya organizado" en su constitución. El momento subjetivo de la libertad llega a la existencia en el elemento de los "estados", que por un lado constituyen el órgano de mediación entre el gobierno y el pueblo, y por el otro le otorgan existencia política a la sociedad civil. En este sentido, la libertad se convierte en "libertad *política*", o sea en participación en los asuntos públicos. El elemento participativo resulta en cambio inhibido en la elección por obra de muchos individuos, donde el voto tiene un efecto insignificante, como puede serlo poner una boleta dentro de una urna una vez cada tanto.

Hasta ahora hemos visto que con el elemento de los "estados" se describe el momento de la participación y de la libertad formal; queda por agregar que "el momento del conocimiento *universal* obtiene su expansión sobre todo a través de la *publicidad* de los debates de los 'estados'" (*LFD*, par. 314). La esfera pública y la opinión pública tienen una particular importancia en los tiempos modernos, cuando cobra una gran relevancia el principio de la libertad subjetiva. Lo que habrá de ser válido, sostiene Hegel en un ciclo de lecciones dictadas en Berlín después de la publicación de los *Fundamentos*, no se convalida por medio del poder, sino mediante las razones

[25] La diferencia con respecto a las concepciones iusnaturalistas es puesta de manifiesta por Duso (1989, p. 67), quien subraya que para Hegel no puede haber una representación del todo, sino más bien una "*representación en la realidad del todo*".

[26] V. Verra, "'Eins und Vieles' en el pensamiento de Hegel", en Verra (1992), pp. 147-62.

de la esfera pública.[27] Al aspecto de la subjetividad también está unido por cierto el momento de la accidentalidad relativo a la opinión, pero por el carácter universal que expresa la esfera pública constituye igualmente una gran fuerza. Las situaciones revolucionarias le muestran a Hegel que la esfera pública puede volverse "peligrosa"; tales situaciones ponen efectivamente a la luz el abismo que se puede abrir entre el edificio estatal y la subjetividad; cuando ésta ya no reconoce al Estado en su propia conciencia, el Estado deja de recibir la savia vital de dicha relación de reconocimiento. Para que el Estado no se convierta en un frío mecanismo, es necesario que la constitución siempre quede abierta para su modificación, de manera que al desarrollo del Espíritu le corresponda siempre un desarrollo de las instituciones. Si la pregunta referida a "quién debe hacer la constitución" es abandonada en cuanto privada de sentido, el problema constitucional vuelve a irrumpir en el nivel del poder legislativo. Lo cual no significa que el poder legislativo o directamente los "estados" estén comisionados para hacer la constitución, sino que al amparo del legislativo emerge el problema del cambio constitucional en la medida en que allí se hace presente el interés del todo.

A partir de lo que hemos dicho, queda claro que el pueblo no puede ser considerado soberano o sujeto del poder constituyente. El problema constitucional aparece en el nivel del poder legislativo sólo en términos que se refieren al cambio de la constitución. Lo que se torna impensable con Hegel es la existencia de un sujeto político por fuera de la constitución, y por lo tanto del pueblo como fundamento de ella.

## 14. 6 ETICIDAD, PODER, HISTORIA

La comprensión hegeliana de aquello que constituye el elemento racional del Estado moderno hace aparecer el íntimo lazo que existe entre el concepto de poder y el de constitución; para Hegel, hablando propiamente, no hay un poder por fuera de la constitución. Esta innovación hegeliana tiene la clara significación de sobrepasar los escollos del iusnaturalismo, que en cambio permanece prisionero de una concepción dualista del Estado donde el poder se reduce a una pura coacción y la libertad es una libertad negativa. Lo que caracteriza a la filosofía hegeliana es un modo diferente de entender la constitución (*Verfassung*), como organización del todo que llega a comprender incluso a la sociedad civil y no solamente como carta constitucional (*Konstitution*).[28] A partir del dato de que solamente en la constitución es posible hablar racionalmente de pueblo, asignarle a este último el poder de hacer la constitución lleva a un círculo vicioso donde el resultado es al mismo tiempo un presupuesto; si en efecto el pueblo existe solamente dentro de la constitu-

[27] Cfr, *RPH 1824-25*, p. 723.

[28] Sobre la distincion entre *Verfassung* y *Konstitution*, terminológicamente todavía no muy bien definida en Hegel, véase Brunner (1968); cfr. también Koselleck (1981).

ción, presupone la constitución para poder hacerla. Es preciso saldar las cuentas con esta naturaleza aporética del poder constituyente para pensar el Estado. Por otra parte, no se evita la Caribdis de la soberanía popular poniendo proa hacia la Escila del monarca absoluto. Porque ubicar al monarca como fundamento de la constitución significa recaer en la misma lógica contradictoria de pensar un sujeto por fuera de la constitución. El monarca es para Hegel un momento de la constitución, y más específicamente el momento de su invididualidad. Sin el monarca no existe la constitución, así como igualmente sin la constitución no hay un monarca, sino a lo sumo un déspota.

En un ciclo de lecciones, Hegel habla de la constitución como de un *poder absoluto*; definición que debe tomarse en sentido literal. Si los tres poderes descritos por Hegel sólo tienen realidad como momentos de la constitución, entonces únicamente la constitución habrá de configurarse como *absoluta*; ningún poder tomado singularmente tiene pues la tarea de hacer o modificar la constitución, y sólo esta última, en cuanto totalidad, está libre (*absuelta*) de todo vínculo y en constante modificación para abarcar los elementos nuevos de la historia. No es posible concederle a ningún poder la modificación de la constitución, porque ningún poder puede trascender la totalidad constitucional; la constitución debe modificarse a sí misma en tanto que autotrascendencia y apertura a la historia. El entramado entre la constitución y la historia termina siendo tan estrecho que Hegel, en los *Fundamentos*, sintió la necesidad de incluir los parágrafos relativos a la historia dentro de la sección dedicada al Estado. Hegel fue conducido a esa inclusión por fidelidad al concepto de constitución que él mismo había desarrollado, que no implicaba solamente a la sociedad civil, sino a la historia misma en tanto que "absoluto poder legislativo".[29] Entre él y sus contemporáneos, a quienes tal inclusión les pareció una extravagancia injustificada,[30] existían dos modos radicalmente diferentes de entender la constitución.

La racionalidad de la constitución reside pues en la tentativa de darle respuesta a las exigencias de participación, y por ende en su impulso por medio del principio de la subjetividad; pero precisamente dicha exigencia, en la medida en que no se realice el constante proceso de automodificación de la constitución, hace que se cree una distancia entre la esfera pública y el edificio estatal que, al no ser ya reconocido por la conciencia, se vuelve objeto de hostilidad. Pero esa separación no está ligada solamente a causas accidentales o a la distancia que puede surgir entre la constitución y la historia. Una constitución no adecuada a su tiempo, incapaz por lo tanto de efectuar las modificaciones necesarias para salvar aquella distancia, se convierte en algo muerto, y el todo, desmembrado en las individualidades singulares, da lugar a una situación revolucionaria.

[29] *RPH 1824-25*, p. 696. Sobre la constitución como poder absoluto (*absolute Gewalt*), cfr. *RPH 1817 18*, p. 182.

[30] Cfr. G. Hugo, "Göttingische Gelehrte Anzeigen" (1821), en Riedel (1975), pp. 70-1.

VIDA

Georg Wilhelm Friedrich Hegel nace el 27 de agosto de 1770 en Stuttgart, donde asiste al liceo. Concluidos los estudios secundarios, se inscribe en la Universidad de Tubinga y entabla una amistad con Schelling y Hölderlin. En los años de 1790 trabaja como preceptor en Berna y en Frankfurt; en ese periodo, además de la redacción de los escritos teológicos, Hegel comienza a estudiar economía política. En 1801 se reúne con Schelling en Jena y logra la habilitación para la enseñanza académica; de ese periodo son el ensayo sobre el *Derecho natural* y la *Fenomenología del Espíritu*. Luego de un periodo en que es rector del liceo de Nüremberg, se traslada a Heidelberg donde, además de la publicación de la primera edición de la *Enciclopedia*, estudia el conflicto constitucional del cercano Württemberg. En 1818 es nombrado profesor en Berlín; allí comienza a dictar sus cursos sobre filosofía del derecho y en 1821 publica los *Fundamentos de filosofía del derecho*. Muere en 1831.

OBRAS PRINCIPALES

*Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. esp. de Wenceslao Roces, *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1966.

*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821), trad. esp. *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundrisse* (1830), trad. esp. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Porrúa, México, 1990.

*Vorlesungen über Naturrecht und Staatswissenschaft. Heidelberg 1817/18 mit Nachträgen aus der Vorlesung 1818/19. Nachgeschrieben von P. Wannenmann*, comp. por C. Becker, W. Bonsiepen *et. al.*, Meiner, Hamburgo 1983, citada como *RPH 1817-18*.

*Philosophie des Rechts nach der Vorlesungsnachschrift K. G. von Griesheim 1824-25*, en Id., *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, edición y comentario en 6 tomos por Kart-Heinz Ilting, Forman-Holzboog, t. IV, Stuttgart-Bad-Cannstatt 1974, citado como *RPH 1824-25*.

*Nürnberger Schriften* (1808-1818).

LITERATURA CRÍTICA

AA. VV. (1979), *Il concetto di rivoluzione*, De Donato, Bari.

AA. VV. (1980), *Hegel's Social and Political Thought*, ed. por D. P. Verne, Humanities Press, New Jersey.

ALESSIO M. (1996), *Azione ed eticità in Gehel. Saggio sulla Filosofia del diritto*, Guerini e Associati, Milán.

BECCHI P. (1990), *Le filosofie del diritto di Hegel*, Franco Angeli, Milán.

BOBBIO N. (1981), *Studi hegeliani. Diritto, società civile, stato*, Einaudi, Turín.

BODEI R. (1975), *Sistema ed epoca in Hegel*, Il Mulino, Bologna.

BONACINA G. (1989), *Storia universale e filosofia del diritto. Commento a Hegel*, Guerini e Associati, Milán.

BORSO D. (1976), *Hegel politico dell'esperienza*, Feltrinelli, Milán.

BOURGEOIS B. (1969), *La pensée politique de Hegel*, PUF, París.

CESA C. (1976), *Hegel filosofo politico*, Guida, Nápoles.

nombre y por cuenta de todos porque es reconocido por todos como legítimo, y el espacio "privado", la sociedad, donde los ciudadanos persiguen individualmente su propio interés y conducen libremente su propia vida, sin que el Estado pueda interferir en ello. La libertad privada de los ciudadanos existe en virtud de la libertad pública garantizada por el Estado.

Ante esta despolitización de la sociedad, que se realiza en perjuicio del poder civil-político de la nobleza, de los estamentos y de los parlamentos del antiguo régimen, reacciona con fuerza en el plano de la ciencia el discurso político de los contrarrevolucionarios católicos. Actuando entre 1791, cuando ante la constitución civil del clero muchos de ellos emigrarán de la Francia revolucionaria para adherirse al frente antifrancés, y la Restauración, los contrarrevolucionaros expresan la última apologética de la sociedad civil-política preabsolutista y prerrevolucionaria, elevando a nivel teórico todo el sistema conceptual del conservadurismo europeo. Como decididos adversarios de un sistema constitucional que juzgan radicalmente ilegítimo porque es nuevo y ajeno a la tradición política del antiguo régimen, vuelven a plantear un esquema de los poderes sociales-naturales que pretende ser históricamente alternativo frente al discurso moderno de la soberanía, sin atenerse a las consecuencias, para ellos necesariamente tiránicas, de una lógica del poder político que ya no conoce pluralismos ni contrapesos.

Si en el antiguo régimen el poder del monarca es equilibrado por el poder de los nobles y de los parlamentos, en el marco de la democracia moderna, donde los individuos singulares y privados se hallan directamente frente al poder del Estado sin ningún derecho activo de resistencia, según ellos, no existe ninguna garantía para el ciudadano. El totalitarismo sería entonces el destino que se incuba en el seno de la democracia moderna. En contra de ello, se pone en funcionamiento un sistema conceptual que elabora la *rupture* revolucionaria como totalmente implícita en el *dérèglement* de la monarquía absolutista (que ya opera como una fuerza centrípeta y de despolitización de la sociedad nobiliaria) y que vuelve a plantear el tema de la derivación teológica del poder, en polémica con la noción de soberanía popular. De esa manera, el pensamiento contrarrevolucionario ofrece un protosociológico "sistema de la sociedad" construido en torno a la celebración de los poderes sociales-naturales (dentro de la familia, los grupos, el Estado), que se presenta como radicalmente alternativo frente a la lógica de la soberanía moderna y frente al concepto moderno de democracia. Sin embargo, la apologética contrarrevolucionaria de la sociedad del antiguo régimen —tan radical que va a desembocar en una condena perentoria de todo el decurso racionalista e individualista de la modernidad— no logra exceder o escapar a la lógica de las categorías políticas modernas. Antes bien asume de manera irreflexiva —con miras a redefinir una imagen necesaria y "fuerte" del poder contra la idea moderna de participación democrática— precisamente la separación entre lo público y lo privado, entre la sociedad y el Estado, que sella históricamente la constitución del objeto mismo de su polémica.

Al ser imposible de volver a unir, especialmente si debiera lograrse con la postulación del carácter antinatural y provisorio de tal separación como lo hacen los contrarrevolucionarios, la escisión entre la sociedad y el Estado deberá pues ser asumi-

da y pensada como irrevocable. La Revolución podrá entonces ser interpretada como un proceso de progresiva disyunción entre los procesos de la igualdad y la libertad, que aumentan tanto en virtud de las potencialidades apropiadoras del trabajo como a consecuencia de la fragmentación y la homogeneización de la propiedad, y las formas de integración política de la ya obsoleta constitución estamental —en la medida en que no correponde al verdadero peso económico y político de las clases aristocráticas. En este punto coinciden los análisis de Tocqueville y de Lorenz von Stein. El estado social de Francia en vísperas de 1789 ya no tiene ningún plano de concordancia con la disposición político-constitucional cuyo garante sería la monarquía. Y esa misma disyunción va a volver progresivamente ingobernable el proceso "irresistible" de la democracia. Las reanudaciones de la dinámica revolucionaria en el siglo XIX demuestran que el discurso de los derechos —que de ser políticos se convierten en sociales— no puede serle expropiado al movimiento social democrático por un sistema político rígido, que pretenda sustraerse al juego de fuerzas y a las formas radicales de conflicto mediante las cuales se expresa la especificidad de lo social. La semántica inclusiva de los derechos, con base en la cual uno queda inscrito en el circuito de la ciudadanía, tolera cada vez menos las exclusiones preventivas. La sociedad expansiva y armónica del liberalismo se revela como un terreno de ásperos conflictos reales que se plantean en torno a los salarios, la protección del trabajo obrero, en lo que concierne a las garantías que permitan amortiguar los efectos socialmente disolventes de las crisis cíclicas del mercado laboral.

No hay libertad política para quien se encuentra excluido en el nivel social. Tampoco hay igualdad si la división social del trabajo reproduce la dependencia y la servidumbre, frenando la potencia emancipatoria de la apropiación/elaboración humana de la naturaleza por medio del trabajo.

De tal modo, debe reafirmarse el papel de mediador "neutral" del Estado, como garante de la posibilidad de una realización libre para todos, a través de su capacidad de "gobierno" de los conflictos que se entablan en época de democracia. El discurso de la igualdad le adjudica pues una nueva cualidad a las luchas sociales —desde el momento en que no puede legitimarse de ninguna manera la exclusión del proletariado y de sus organizaciones del ejercicio de los derechos constitucionales, ni tampoco parece ya admisible una limitación de las reivindicaciones obreras en materia de cuestiones sociales si los derechos de todos han de ser iguales— y con ello al derecho constitucional del Estado, cuyas potencialidades de intervención y de integración deben ser incrementadas y elastizadas. En tiempos de democracia, la movilidad social y la constitución deberán hallar una nueva forma de articulación que, a partir del marco irrenunciable de las libertades fundamentales, permita gobernar las tendencias anárquicas y los impulsos de disyunción propios de la conflictividad que aumenta en el terreno de la sociedad. Que es también el terreno de la potencia emancipatoria del trabajo y de la igualdad.

El joven Marx retomará precisamente este último tema. La democracia, marea ascendente que Tocqueville y Lorenz von Stein observarán con pesimismo y perplejidad, se presentará entonces como la forma ontológica originaria de la política. Lejos de representar una forma de gobierno, como en el tratamiento de las doctrinas

políticas, o la simple modalidad de organización de los poderes del Estado, como sucede en el pensamiento y en las doctrinas liberales más radicales de la época, la democracia es pensada filosóficamente por el joven Marx en términos ontológicos y temporales: representa el irreductible proceso de la acción que atraviesa y excede las transcripciones institucionales de la política, y se define por la libertad como práctica permanente de liberación. Esa tensión ontológica constitutiva de la democracia tendrá su continuidad en las obras marxianas. No de un modo banal, entonces, como si la sociedad estuviera en contra del Estado en cuanto aparato de *poder*, sino más bien como la *potencia* del movimiento democrático en cuanto práctica colectiva de liberación y de superación radical de la división del trabajo. La cual no es "natural", sino que corresponde a una precisa topología del dominio históricamente condicionada.

SANDRO CHIGNOLA

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, señalamos aquí algunos textos cuya relevancia o amplitud de miras deben tenerse presentes para el conjunto de los temas abordados en esta sección.

BURROW J. W. (1966), *Evolution and Society. A Study in Victorian Social Science*, Cambridge University Press, Cambridge.
DEAN M. (1991), *The Constitution of Poverty. Toward a Genealogy of Liberal Governance*, Routledge, Londres.
FIORAVANTI M. (1979), *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Giuffrè, Milán.
FRANCIS M., MORROW J. (1994), *A History of English Political Thought in the 19th Century*, Duckworth, Londres.
GHERARDI R., GOZZI G. (1995), *Saperi de la borghesia e storia dei concetti tra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna.
HAWTHORN G. (1987), *Enlightment and Despair. A History of Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
JAUME L. (1997), *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Fayard, París.
NISBET R. (1966), *The Sociological Tradition*, Basic Books, Nueva York.
PANKOKE E. (1970), *Sociale Bewegung, sociale Frage, sociale Politik*, Klett, Stuttgart.
POGGI G. (1972), *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna.
PROCACCI G. (1989), *Gouverner la misère. La question sociale en France*, Seuil, París.
RIALS S. (1987), *Révolution et contrerévolution au XIXe siècle*, DUC-Albatros, París.
ROSANVALLON P. (1985), *Le moment Guizot*, Gallimard, París.
—— (1992), *Le sacré du citoyen. Du suffrage universel en France*, Gallimard, París.
SANTUCCI A. (editor) (1982), *Scienza e filosofia nella cultura positivistica*, Feltrinelli, Milán.
SCHIERA P. (1987), *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna.
TOSCANO M. A. (1990), *Divenire, dover essere. Lessico della sociologia positivistica*, Angeli, Milán.

## 15. EL CONCEPTO CONTRARREVOLUCIONARIO DE PODER Y LA LÓGICA DE LA SOBERANÍA

*Sandro Chignola*

> Un verdadero filósofo no debe perder nunca de vista la lengua, auténtico barómetro cuyas variaciones anuncian sin fallas el buen y el mal tiempo.
>
> JOSEPH DE MAISTRE

Dentro de una historia del concepto moderno de poder, adquiere una notable relevancia la constelación de los "contrarrevolucionarios". Su tentativa —al mismo tiempo política y teórica— de reaccionar *desesperadamente* ante la Revolución francesa, como el acontecimiento que inaugura definitivamente la historia de la soberanía moderna,[1] configura un escenario privilegiado para la comprensión de las lógicas de la conceptualidad política moderna, ya que es radicalmente puesta en discusión desde sus fundamentos, y porque confirma su absoluta insuperabilidad precisamente frente a la pertinaz crítica a la que es sometida.

Evocada sobre todo como un desafío "semántico", la Revolución francesa parece haber introducido categorías y conceptos nuevos y por eso mismo ilegítimos; para los contrarrevolucionarios, pareciera haberse producido incluso, antes que nada, como catástrofe del sentido. Y será entonces en el plano de la "restauración" del sentido, es decir, en nombre de un llamado a la tradición tan fuerte como para contener el exceso mismo de la crisis revolucionaria, donde se habrá de consumar el proceso teórico de la contrarrevolución.

### 15. 1 UNA "CONTRARREVOLUCIÓN" DE LA CIENCIA

Autores muy diferentes entre sí por su biografía y su formación intelectual, los contrarrevolucionarios serán tratados como un solo bloque en las páginas que siguen. En parte porque constituyen un grupo social identificable por medio de la simple enumeración de algunas constantes de tipo "sociológico" (como mínimo, tienen en común el hecho de ser todos nobles y profundamente católicos);[2] y sobre todo porque las diferencias entre ellos pueden ser drásticamente reducidas a partir de un denominador "teórico" que los une: todos comprometen sus energías intelectuales en una reelaboración reactiva de la *rupture* revolucionaria; y para todos ellos la Revolu-

[1] Joseph de Maistre habla del sistema napoleónico —o sea de la definitiva "estabilización" del poder revolucionario— como de un poder con raíces tan profundas que hacen *désesperer l'esperance*. Cfr. Maistre, *EPG*, p. XIV. Sobre la lógica del concepto moderno de soberanía, cfr. Biral (1991). En la edición italiana, todos los pasajes citados de las obras de los contrarrevolucionarios, en las notas y en el texto, fueron traducciones del autor de este trabajo —salvo cuando se indica lo contrario.

[2] Cfr. Galli (1980), "Introduzione", pp. 7-56, p. 9. Cfr. además Diaz (1975); Marino (1978); Raschini (1971).

ción francesa representa el resultado necesario del proceso de construcción "convencionalista" de la relación de obligación política, que se inició durante el siglo XVII con las doctrinas del contrato social. Así, desde la perspectiva de quien se dispone a efectuar una auténtica "contrarrevolución de la ciencia" que refute todo el conjunto de las categorías políticas de la modernidad, Thomas Hobbes, que está adscrito a un linaje aparentemente insospechable para un teórico del absolutismo, puede convertirse súbitamente en "el padre de todos los jacobinos".[3]

La Revolución francesa, cuyas diferentes fases constitutivas y cuyo convulsionado asambleísmo evocan el supuesto cuadro de una redefinición "racional" y por acuerdo del orden político, es interpretada como una fase de absoluta latencia del sentido —gracias a la asunción de un registro metafórico donde se efectúa el deslizamiento de la escena originaria del contrato social a la escena de la Torre de Babel.[4] Llega entonces a su punto culminante la parábola de una progresiva "desorganización" y un *déplacement* de las relaciones, que desde siempre habían articulado los círculos del orden constitucional del antiguo régimen, y que habían garantizado su representación por parte de una tradición política anclada teológicamente en las verdades eternas. Esa misma parábola de una desorganización de la sociedad estamental significa pues que había sido inconscientemente preparada por una monarquía absoluta que así selló su propia ruina, en un proceso que había sido acelerado por la difusión de una cultura libre iluminista-burguesa que tornó irremediable la fractura entre la sociedad y la monarquía.[5] Regido por una interpretación fuertemente palingenésica de la Revolución —como resultado *necesario* de la crisis espiritual que se incubaba desde la época de la Reforma y cuyo significado la divina Providencia adscribe al orden de la pena y la expiación— el pensamiento contrarrevolucionario asume decididamente la antigua semántica del "retorno" y del "cierre": la *revolutio* de la misma Revolución, su "ciclo" completo llegarán a su término solamente con el necesario retorno al orden y al "estado natural" de la sociedad.[6]

La "contrarrevolución de la ciencia" se pone pues en marcha con miras al logro de por lo menos tres objetivos: reducir la consistencia histórica de la crisis revolucionaria, que podrá ser interpretada simplemente como la fase aguda de una "enfermedad" del organismo social en adelante encaminado hacia la curación; reafirmar, contra el "voluntarismo" propio del constitucionalismo revolucionario, la persistencia absoluta del dato del "poder", como medida de la asimetría originaria debida a las desigualdades naturales, que instituyen la relación social como una forma del in-

[3] Haller, *REST*, vol. I, p. 153.

[4] La metáfora de la Torre de Babel como metáfora de la imposibilidad de un acuerdo entre individuos que funde el cuerpo social aparece en: Bonald, *LGP* I, pp. 80-1; Haller, *HDB*, p. 29; y de manera más evidente en Maistre, *ETS*, p. 368: "La torre de Babel es la imagen ingenua de una masa de hombres que se reúnen para crear una constitución."

[5] Esta interpretación de las relaciones entre el absolutismo y la Revolución anticipa a Tocqueville (cfr. *AReR*, L. II, Cap. 2). Sobre el problema del conservadurismo como figura histórica evocada por la despolitización de la *societas civilis* de los altos estamentos, cfr. Kondylis (1986); cfr. asimismo Koselleck (1972), Gauchet (1989), pp. 28 ss.

[6] Cfr. Griewank (1979); AA. VV. (1979).

tercambio entre protección y obediencia; impugnar definitivamente la pretensión de la ciencia política moderna de construir lógicamente y de "racionalizar" la relación de obligación política —tornándola así de alguna manera disponible para la apropiación revolucionaria.

La misma Revolución puede ser interpretada entonces como una fase de absoluto desorden, aunque transitorio. Configura un radical "desplazamiento" de las secuencias lógicas y de las mismas palabras que articulan una continuidad existente entre la sociedad y el poder, que de todos modos no puede ser puesta en discusión, dado que el hecho del poder, aun en las formas de su máxima reducción a lo inmanente en un sentido secular y "democrático", no puede ser neutralizado completamente en términos de procedimientos, ni tampoco reabsorbido en una sociedad que se conciba como autoconstituida reflexivamente y transparente con respecto a su fundación; y porque la Revolución misma se realiza como usurpación de una lógica "potestativa" de la relación social, que de todos modos se reproduce inalterada en esa misma distancia representativa, que por sí sola le permite a la *Nation* revolucionaria rearticular la relación entre el todo y las partes del cuerpo político a partir de la inmediata superación del desorden democrático y de la reducción a un mismo plano de los intereses individuales.

## 15. 2 CRÍTICA DEL PACTO: LA IMPOSIBLE RACIONALIZACIÓN DEL PODER

El ataque a la teoría política racionalista se concentra pues en la escena del pacto social, que se proyecta mucho más allá de su reproducción constituyente. Allí se consuma el error que produjo la catástrofe; allí comienza la deriva de la modernidad política. Dentro de la interpretación contrarrevolucionaria, el mismo proceso de secularización racionalista, con su rechazo a un fundamento metafísico del orden, es directamente responsable del "sacrilegio" —un verdadero presupuesto para una articulación diferente de la relación entre la "cabeza" y los "miembros" del cuerpo político— que se determina con la decapitación del rey.[7] La aspiración a una imposible racionalización del poder es lo que induce al *parricidio,* que es lo único que habría podido concretar el plano de inmanencia y de *fraternité* en que, a partir de 1789, se hacen esfuerzos para volver nuevamente consistente el lazo social.

A los contrarrevolucionarios, la escena del contrato les parece indicar un punto de partida lógica y metafísicamente insostenible. Allí es posible asistir anticipadamente a la puesta en marcha de la absoluta desarticulación de la antigua *societas civilis* literalmente reproducida luego por el constitucionalismo revolucionario, y también es posible observar la interrupción preventiva, en la forma de un experimento

[7] En el marco de una interpretación de Hobbes, el conservador Eric Voegelin habla, por cierto que no casualmente, de una auténtica *Dekapitierung Gottes*, que se habría efectuado en la escena del pacto. Cfr. Voegelin (1993), pp. 17 75, p. 65.

del pensamiento, de las funciones naturales del poder que en la monarquía del antiguo régimen aún le garantizaban una regularidad y una vitalidad al *imbriquement* inmediato entre la sociedad corporativa y el Estado. Y será entonces sobre todo en la *fictio* de un estado de naturaleza, que se supone poblado por individuos aislados en la desertificación absoluta de las relaciones sociales, donde se habrá de concentrar el ataque del discurso político contrarrevolucionario.

## 15. 3 "EL ESTADO DE NATURALEZA NUNCA HA CONCLUIDO"

Para los contrarrevolucionarios, no existe un estado de naturaleza "distinto" o diferente de aquel cuyos ciclos reproduce el poder monárquico. Es "natural" el lazo social que subsiste desde siempre —porque se revela a nivel metafísico en la "sociedad" intratrinitaria de las tres personas de Dios (Donoso Cortés, *ENS*), en la relación social "primitiva" que se instituye entre Dios y lo creado (Bonald, *LGP*), o en el sistema de relaciones de dependencia recíproca que define a la sociedad como sistema de necesidades y al Estado como actualización del *Dienstvertrag* que representa la modalidad "natural" de la relación entre siervo y señor (Haller, *HDB*) —como forma constitutiva de la ontológica, y por ello insuprimible, "politicidad" inmediata del hombre.

La sociedad y el poder aparecen absolutamente correlacionados en el discurso político de los contrarrevolucionarios,[8] porque no existe una sociedad que no exprese inmediatamente un poder (desde el momento en que toda forma de lazo social proviene de una asimetría o de una diferencia de "potencia" que permite que se instituya la relación, como en el caso de Dios y la criatura, el padre y el hijo, el monarca y el pueblo); y porque no existe un punto, tanto en sentido temporal como espacial, donde pueda imaginarse la interrupción de las líneas de transmisión analógicas que definen la continuidad y la necesaria concatenación del sistema de los poderes naturales —de la familia a la sociedad política, del orden metafísico al orden constitucional.[9]

Completamente desjuridizado (también porque cualquier "juridización" implicaría un reconocimiento recíproco de "derechos", como de hecho sucedió históricamente con la *Declaración* de 1789), se introduce el discurso sobre la soberanía en una lógica de circulación continua del poder; es reabsorbido por una metafísica que convierte a la analogía en la figura clave para interpretar un orden que no conoce divisiones, precisamente por ser continuo y "pleno". Así como tampoco admite, sobre

[8] Maistre, *ETS*, pp. 319-20.

[9] Éste es el punto que le permitirá a la incipiente tradición de la sociología vincularse con los tradicionalistas. Se trata de reorganizar una época orgánica —es decir, integrada y estable— que suceda a la época "crítica" de la Revolución y le ponga fin. Comte y Saint-Simon leen positivamente el sistema de la sociedad de los contrarrevolucionarios y recuperan su crítica al individualismo burgués y a la civilización comercial. Sobre este tema, cfr. al menos Nisbet (1987); Rossi (1982).

todo, la distinción entre un "antes" prepolítico (el estado de naturaleza) y un "después" social, cuando finalmente se haya instituido al soberano como garante de la recíproca y simultánea composición de los individuos.

"La naturaleza tiene horror al vacío", escribe de Maistre.[10] Por ello el esfuerzo contractualista de corromper la temporalidad absoluta y eterna del orden resulta irracional y "contra natura" (y en consecuencia, contra Dios, que le impone sus leyes a la naturaleza, y contra la historia, que representa la constante comprobación experimental de la existencia de esas mismas leyes y de su intrínseca racionalidad,[11] según un registro histórico compartido por todos los contrarrevolucionarios que a menudo confunden la metafísica y la inmanencia, la Revelación y la "historia natural").[12] "Nada comienza en el tiempo", responde Bonald.[13] El orden de la "naturaleza" —cuyo mismo contenido semántico, derivado del latín *nasci*, remite para Bonald a una instancia soberana, la del Creador de donde procede, quitándole toda connotación de autosuficiencia—[14] se configura como un imprescriptible sistema de relaciones eternas, científicamente reconstruible según un preciso algoritmo algebraico. El poder es "administrado" en todas las esferas del orden terreno (familia, sociedad, Estado) y "religioso" (desde las antiguas teocracias hasta la comunidad apostólica y la Iglesia) de acuerdo a una ley eterna, cuyas raíces están en los fundamentos lógico-metafísicos de un orden hecho existir por una instancia absolutamente soberana y trascendente, que se mueve y se reproduce en virtud de una "pura" secuencia causal (causa/medio/efecto), cuyas resonancias políticas prevén, para la existencia y la conservación de la misma sociedad, la presencia de un poder que actúe ininterrumpidamente, administrado por instancias intermedias, a favor del sujeto. De tal modo, la familia se rige en base al círculo de las relaciones de poder que van del padre a la madre y a los hijos; así como la forma "natural"de la constitución política puede ser definida como aquella donde el monarca, por medio de la función ministerial de la nobleza, actúa sobre el *sujet*, mera "terminal" de la acción de gobierno. Si es "verdadera" en todos los ámbitos del ser la operación que restituye toda fenomenología de orden de la realidad subsumiéndola sistemáticamente en una aplicación particular de la secuencia causa/medio/efecto, cualquier relación "política" podrá reducirse siempre a un caso (adecuado o no, y esto es lo que le permite a Bonald "amplificar" su noción de constitución para extenderla a la interpretación de formas corruptas de Estado) de la ecuación pura P : M = M : S.[15] Por tal motivo entonces, inevitablemente, "nacer" significa para Bonald sobre

[10] Maistre, *EPG*, p. 66.
[11] Para de Maistre la historia, como se sabe, es *politique sperimentale* (cfr. por ej. Maistre, *EPG*, p. 41).
[12] Cfr. Hötzel (1962); Spaemann (1953).
[13] Bonald, *LPC* III, p. 76.
[14] *Ibid.*, I, p. 229.
[15] "Pouvoir : Ministre - Ministre : Sujet", que es la forma "pura" de la relación natural de poder, de donde procede la forma "sistemática" de la protosociología bonaldiana. Cfr., entre los abundantes textos en que aparece, Bonald, "De la manière d'écrire l'histoire", en *ML* II, pp. 78-112. Sobre este tema, cfr. Chignola (1993), pp. 86 ss.

todo ingresar "en un orden de cosas prestablecido" (RCPH II, p. 122). El orden se reproduce permanentemente a sí mismo como un sistema continuo de gradaciones y de círculos de poder (TH II, pp. 49 ss.), que no admite interrupciones ni una temporalidad "constituyente" después del acto "soberano" de su creación desde la nada por obra de Dios. En tal "escala de autoridad y dependencia, producida por la misma naturaleza de las cosas" (Haller, M I, pp. 308-9), que es la "realidad" misma, cada individualidad colectiva (familia, corporación, estamento) representa una instancia inmediata de articulación "política" de la sociedad. Se torna entonces comprensible la inversión lógica que no sólo pretende refutar la mera posibilidad de pensar un estado de naturaleza "asocial" y "prepolítico", sino también convalidar la afirmación contraria que dice que "el estado de naturaleza nunca ha concluido", a partir de la irreductibilidad de las redes de los poderes naturales y de la autenticidad de su fundamento metafísico en el sistema de las diferencias ontológico-naturales.[16]

Son dos los puntos de ataque directo a la lógica del pacto que los contrarrevolucionarios consideran reproducida por el constitucionalismo revolucionario. El primero consiste en considerar impugnada, por ser lógicamente insostenible, la *fictio* contractualista de la igualdad originaria entre los hombres. El hombre siempre fue un animal social y político, ya que ontológicamente está inserto desde siempre en un sistema de relaciones sociales, conformadas por la inmediata composición natural entre superioridad y necesidad. Si esto es así, no es natural un supuesto estado de aislamiento prepolítico de los individuos, sino antes bien el orden de relaciones sociales atravesado por rasgos diferenciales de poder que permiten la permanente articulación de ese mismo orden "social-natural", tal como se ha reiterado siempre en la experiencia histórica de la humanidad. "Si el orden de la sociedad proviene de la naturaleza", entonces "no existe obviamente ningún pacto social" que deba constituirlo (Maistre, ETS, p. 319). Es natural la relación que surge de la conjunción entre necesidad y potencia; y es natural el reconocimiento inmediato de la asimetría del poder. No existe un "derecho" donde puedan ser legitimadas las instancias que convierten al soberano en soberano. Todo "poder" (*Herrschaft*) deriva directamente de su misma "potencia" (*durch eigene Macht*). Nunca ha existido además ningún "contrato entre el hombre y el sol" (Haller, HDB, p. 22).

[16] Haller, M I, p. 310; REST I, p. 385; HDB, p. 31. El estado de naturaleza nunca ha concluido, porque es una ley natural la diferencia de potencia que permite el encuentro de la "superioridad natural" (*natürliche Überlegenheit*) del príncipe (a quien inmediatamente y por naturaleza le corresponde entonces la *Herrschaft*) con las "necesidades" (*Bedürfnisse*) de los débiles, que precisamente por su ontológica "dependencia" (*Abhängigkeit*) tienen necesidad de protección. Y de la conjunción natural de *Herrschaft* y *Abhängigkeit*, libertad soberana y necesidad, poder del príncipe y sometimiento natural del débil, surge siempre la relación social según Haller. Por lo demás, es ontológicamente imposible imaginar un instante en el tiempo en que *todos* (hombres y mujeres, adultos y niños, sanos y enfermos, señores y siervos, y así sucesivamente) puedan ser pensados como inmediatamente "iguales" entre sí (Haller, REST I, pp. 394-5).

## 15. 4 LA IDEA MÁS REPUGNANTE

El segundo punto de crítica incide aún más profundamente en la lógica del pacto. Una vez asumida como presupuesto la igualdad originaria de los hombres, resulta impensable una deducción racional de la relación de obligación política que pueda erradicar la constitutiva y permanente *excedencia* del poder. En caso de ser iguales y estar a punto de ponerse de acuerdo sobre las modalidades de constitución de una sociedad libre de iguales, los hombres nunca podrían encontrar una medida de acuerdo que fuese favorable para todos. Ya que si son iguales, también serán iguales en sus pretensiones de no ceder sus libertades originarias en beneficio de cualquier soberano que pueda ser elegido entre ellos. Pensando radicalmente la escena del pacto social —obviamente desde la perspectiva "naturalista" y por cierto poco propensa a indagar el tema de la representación al modo de los contrarrevolucionarios—, se presentan dos casos: o bien la "democracia" pura de los sujetos que deliberan no alcanza a instituir un poder, porque se vuelve insoluble la paradoja que deriva de una situación indecidible donde todos y cada uno se arriesgan a ser súbditos y soberanos de sí mismos (Maistre, *ETS*, p. 312); o bien el poder, en el caso de que pudiera ser instituido, contaría con la misma "ilegitimidad" de cualquier otro poder. ¿Cómo entonces "podría surgir en el espíritu de hombres independientes por naturaleza la más inconcebible de todas las ideas y la más repugnante para la naturaleza del hombre, la idea del sometimiento al semejante"? (Bonald, *DHPS*, p. 117). Por lo tanto, la idea de la igualdad originaria de los hombres y la idea del poder se excluyen recíprocamente.[17]

Si la Revolución comienza con la declaración de los derechos del hombre, entonces terminará necesariamente "con la declaración de los derechos de Dios" (Bonald, *LGP* I, p. 250): "paternidad y dependencia" —o sea las formas por medio de las cuales se organizó siempre la relación social siguiendo las formas naturales impuestas por Dios a lo creado— en lugar de "fraternidad e igualdad",[18] palabras del error y del "sacrilegio", representan los indicios conceptuales que permiten captar la constante y necesaria *anticipación* del poder con respecto a la sociedad.[19]

[17] Haller, *HDB*, p. 34: "Allí donde las fuerzas de cada uno sean iguales, o sean consideradas iguales, no puede surgir ningún poder [*Herrschaft*]. En toda circunstancia y en toda forma de relación, con la potencia [*Macht*] cesa también el poder [*Herrschaft*], con la necesidad cesa la dependencia".

[18] Bonald, *LGP* II, p. 75: "Los hombres débiles de espíritu o de cuerpo, débiles a causa del sexo o de la edad, por condición o conducta, participan todos de la debilidad desde la infancia y por ello necesitan protección. Los hombres más dotados de recursos naturales o adquiridos deben ser para ellos como padres de familia, ministros de la Providencia para hacerles bien: *unicuique Deus mandavit de proximo suo*. Toda la sociedad es *paternidad* y *dependencia*, antes que *fraternidad* e *igualdad*." Sobre este tema, cfr. además De Sanctis (1993).

[19] Bonald, *ESAN*, p. 100: "El poder por ende es preexistente a cualquier sociedad, desde el momento en que el poder ha de constituir la sociedad y que una sociedad sin poder y sin leyes nunca estaría en condiciones de constituirse por sí misma. Por lo tanto, es verdadera la afirmación de que el poder le pertenece a Dios, *potestas ex Deum est*; quien ha puesto su necesidad en la misma naturaleza de los seres, y ha introducido la regla o la ley en las relaciones que mantienen entre sí."

Todos los contrarrevolucionarios aplican indistintamente una lectura lineal y funcionalista de la *Epístola a los Romanos* para refrendar una interpretación continuista de la tipología "potestativa" de las relaciones naturales en el orden ontológico.[20] La procedencia divina del poder permite dejar atrás la cuestión de su legitimación, definitivamente resuelta, para concentrar la atención en cambio en las dinámicas de articulación interna del orden mismo. Éste se conserva porque es *regular*—Dios mismo, para Bonald, que recupera así todo un estadio de la teodicea poscartesiana, ha creado el universo siguiendo las leyes de la eterna razón y no hace milagros porque representarían una infracción de hecho del principio de no contradicción— y porque está *ininterrumpidamente* atravesado por relaciones de poder que actúan para el mantenimiento de una topología general del orden diferenciada e inalterable.[21] Una vez reducida la cuestión del origen al dogma de la Revelación, el análisis se concentra en las modalidades concretas de reproducción de la realidad.[22] Incluso en torno a esa política donde vagas resonancias bíblicas (Prov.: *per me reges regnant*) y su existencia de hecho permiten dejar en la "nube que mantiene oculto su origen" el problema de la legitimidad de las dinastías reinantes y asumir pues la constitución del antiguo régimen, con un monarca, la nobleza y el pueblo, como el "modo de existencia" natural de todo pueblo o toda nación histórica.[23]

Contra el imaginario constituyente de la Revolución —con su individualismo radical y la desconstrucción de toda articulación constitucional preconstituida al pacto que por primera vez instaura a los franceses como *Nation*—[24] lo que se reafirma es la inserción natural de la verticalidad del poder en la trama de las relaciones que los hombres establecen en virtud de su *sociabilitas* natural. La excedencia de esa misma verticalidad, la necesidad del poder como armazón interno de las redes ontológicas de la socialización, es lo que no puede ser "neutralizado" a partir de un acuerdo racional entre voluntades libres que lo suscribirían. En razón de esa *excedencia*

[20] Pablo, *Rom.* XIII, 1-3: "non est enim potestas nisi a Deo".

[21] Bonald, *ESAN*, Cap. III. Sobre los aspectos "políticos" de la teodicea poscartesiana, cfr. Oakley (1984), Landucci (1986); Riley (1995). Por otra parte, es distinta la postura de la vertiente decisionista (teológicamente cercana al ocasionalismo) del frente contrarrevolucionario —en particular, de Maistre y Donoso Cortés— que parten en cambio del presupuesto de la absoluta contingencia del mundo frente a la infinita omnipotencia de Dios.

[22] Con una fractura que invierte directamente el proceso de la modernidad y que bonaldianamente pretende sustituir el *je doute* con el firme *je crois* de la fe. Cfr. *RCPH* I, p. 116.

[23] Maistre, *EPG*, p. XII: "Dios hace al rey. Literalmente. Él es quien dispone las razas regias: Él las hace madurar en el medio de una nube que oculta su origen [...]. Éstas toman posesión, lo cual es el mayor signo de su legitimidad".

[24] Cfr. *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, art. 1: "los hombres nacen y permanecen libres e iguales"; art. 2: "el fin de la asociación política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre"; art. 3: "el principio de la soberanía reside esencialmente en la nación". Principios cuyo correlato inmediato puede verse tanto en la ley del 4 de agosto de 1789, que declara abolidos los derechos feudales y toda la constitución del antiguo régimen, como en la Constitución de 1791: "no hay más nobles ni parias, ni distinciones hereditarias, ni distinciones de órdenes, ni régimen feudal, ni justicia patrimonial, ni títulos [...] no existen más en ninguna parte de la Nación ni para individuo alguno privilegios o excepciones al derecho común de todos los franceses [...]".

constitutiva, a causa de que se sustrae a cualquier artificio lógico que pueda "limitar" su escándalo para la razón, el poder, por su misma naturaleza, es siempre "absoluto".[25]

## 15. 5 LA DOBLE EXCEDENCIA DEL PODER Y LA LÓGICA DE LA SOBERANÍA

La maquinaria de la reproducción social funciona pues, para los contrarrevolucionarios, en virtud de una doble excedencia. La del origen —o sea la revelación divina que soberanamente establece la legislación primitiva— y aquella que permite la conservación del orden a partir de la imposible disolución de la asimetría natural entre los hombres que se da por la verticalidad del poder. Únicamente así, es decir, gracias a un apartamiento de la parataxis y de la posible serialización de los intereses individuales, puede ser "decidido" y por ende "neutralizado" el conflicto entre iguales.

La unidad del poder es lo "dis-par" (Bonald, *ESAN*, p. 85) que resuelve el atolladero decisional, donde de otro modo se desencadenaría la violencia entre individuos en posesión de un idéntico derecho de apropiación sobre las cosas.

## 15. 6 UN MODERNO "ANTIMODERNISMO"

Sin embargo, resulta evidente que esa misma posición —en la cual se pone de manifiesto un fuerte giro "decisionista" sobre el tema del poder— expone al discurso político contrarrevolucionario a asumir la modernidad de su propio "antimodernismo".[26] En tanto que "reaccionario" y por lo tanto modelado por su opuesto, termina interactuando positivamente con el marco categorial que pretendería dejar atrás, gracias a un historicismo conjetural y *désespéré*.[27]

Forzado a legitimar una instancia de "poder" en tiempos de la restauración —y preso por ello dentro del giro que en la época moderna traduce directamente todo discurso político como vector ideológico de organización de la praxis—[28] el pensamiento de los contrarrevolucionarios asimila involuntariamente la intransitividad del marco categorial de aquello que en este volumen se ha convenido en llamar la "ciencia política moderna". Lo que se intenta afirmar, en contra del gran sueño revolucionario de 1789 y más aún frente a sus resurgimientos en el siglo XIX, es el dato de la absoluta "indisponibilidad" de la relación política para su apropiación. Y con ello, la imposibilidad de pensar un plano de composición de las voluntades individuales que

[25] Maistre, *ETS*, p. 418: "cualquier clase de soberanía es absoluta por su misma naturaleza".

[26] Schmitt (1972), pp. 75 ss.; Schmitt (1996), p. 42. Y sobre el "modernismo" involuntario de la postura contrarrevolucionaria, cfr. también Wolin (1994), pp. 521 ss.

[27] Gengembre (1989).

[28] Id., "L'epoca delle ideologie", en Brunner (1970), pp. 217-40.

racionalmente pueda expulsar de sí mismo el fondo oscuro, y extremadamente concreto, del poder. De otro modo, la sociedad literalmente no podría existir.

"La sociedad es realmente un estado de guerra [...]. Y dado que el hombre es malvado, es conveniente que sea gobernado. Es preciso que cuando una multitud de hombres quieren la misma cosa, un poder superior a todos los individuos que la pretenden termine por adjudicarla y les impida combatir entre sí. Hace falta pues un soberano y hacen falta entonces las leyes." Por tal motivo Hobbes, como se ve forzado a admitir *obtorto collo* de Maistre, "tiene toda la razón" (Maistre, *ETS*, p. 563. Pero cfr. también Bonald, *TH* I, p. 50).

Por lo tanto, el resultado de la apologética contrarrevolucionaria es completamente paradójico: la sociedad no puede existir sin un poder *exterior* a ella (Maistre), que disponga constantemente su "conservación" (Bonald). La posibilidad de asumir la *sociabilité* natural del hombre se basa en el fondo en la aceptación irreflexiva de la moderna separación entre la sociedad y el Estado.

Y entonces todo el sistema de "círculos concéntricos" (Bonald) —al igual que la "ininterrumpida gradación" (Haller), el conjunto de "anillos de la cadena" (Maistre)— de los poderes naturales puede existir y conservarse únicamente si está subordinado a un poder político "público" que represente su verificación y su garantía. Además de que está obligado a emerger abiertamente como un simple subsistema de socialización "privada" de los individuos, dentro de un espacio constitucional general, que lo despoja necesariamente de sus propias aspiraciones de politicidad inmediata.

Sólo con base en la separación moderna entre sociedad y Estado es posible pues calificar como de "derecho privado" el poder señorial del *Hausvater*. Todo el sistema de Haller, que parte justamente de tal suposición, también asume inconscientemente como su fundamento la inexorabilidad del proceso constitucional de despolitización de la "casa como conjunto" y de la sociedad civil-política que había reconocido en ella, aun en la época del absolutismo, la célula originaria de socialización política de hombres y de grupos.[29]

Otro tanto le sucede a Bonald, quien lejos de reintroducir apologéticamente en el discurso político una instancia de unificación, precisamente con el fin de reforzar las lógicas de neutralización política del "poder conservador" con respecto a la sociedad, se ve obligado a abordar una distinción constitutiva entre "política" y "moral", entre lo "público" y lo "privado" (Bonald, *De la politique et de la morale*, en *ML*, pp. 152 ss.).

Orientado a prefigurar el potencial de estabilización del poder en relación con una sociedad lacerada por la Revolución, el pensamiento político contrarrevolucionario termina así introyectando las lógicas de la soberanía moderna. Y no resulta sorprendente que Donoso Cortés —el único de los contrarrevolucionarios que vivirá la

[29] Brunner, "La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea", en Brunner (1970), pp. 133-64; Brunner (1972); Id., "Feudalesimo. Un contributo alla storia del concetto", en Brunner (1970), pp. 75-116 (sobre Haller, hay observaciones decisivas en este sentido en pp. 103 ss.). Para un enfoque más general, cfr. Kondylis (1986), pp. 138 ss.

crisis de 1848— abandone definitivamente toda precaución y todo registro moldeado con base en las retóricas del tradicionalismo y la legitimidad. A la *excepción terrible* del poder constituyente revolucionario, ya sólo es posible oponerle la resignada apología de la "dictadura" contrarrevolucionaria ejercida por un emperador farsesco, elegido por sufragio universal.[30]

VIDAS Y OBRAS

*L.-G. A. De Bonald*

De origen noble, nace en Millau, en el Rouergue, el 2 de octubre de 1754. Durante la Revolución emigra a Alemania y en el exilio publica sus primeras obras políticas. Regresa a Francia en 1797 y es eliminado de las listas de los emigrados por la intervención de Napoleón, quien lo nombra entre los diez consejeros vitalicios de la Universidad imperial. Alcanza el pináculo de su éxito con la Restauración: como exponente destacado de los *ultras* legitimistas en la Cámara, es nombrado miembro de la Academia francesa a partir de 1816 y par de Francia en 1823. Se retira de la vida política y renuncia a los cargos públicos con motivo de la Revolución de 1830. Muere el 23 de noviembre de 1840.

*Obras*

*Oeuvres complètes*, Slatkine Reprints, Ginebra, 1982, 16 vol. (reimpresión facsimilar de la ed. Leclère, París, 1817-43).
*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile, demontrée par le raisonnement et par l'histoire*, 1796 (= *TH*).
*Essai analytique sur les lois naturelles, ou du pouvoir, du ministre et du sujet*, 1800 (= *ESAN*).
*Législation primitive considerée dans les derniers temps et par les seules lumières de la raison*, 1802 (= *LGP*).
*De la manière d'écrire l'histoire*, 1807.
*Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales*, 1818 (= *RCPH*).
*Mélanges littéraires, politiques et philosophiques*, 1819 (= *ML*).
*Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, 1830 (= *DPHS*).

*Literatura crítica*

CHIGNOLA S. (1993), *Società e costituzione. Teologia y politica nel sistema di Bonald*, Angeli, Milán.
MACHEREY P. (1987), *Bonald et la philosophie*, en *Revue de Synthèse*, CVIII, n. 1, pp. 3- 30.

[30] Donoso Cortés, *DIC*, en *Obras completas*, vol. 2, pp. 305-23, p. 322: "Pero la cuestión es así, con esto concluyo. Se trata de elegir entre la dictadura de la insurrección y la dictadura del gobierno. Puesto en tal situación, prefiero la dictadura del gobierno, ya que es menos insoportable y menos vergonzosa." El discurso de Donoso sobre la dictadura anticipa el plebiscito que unge a Luis Bonaparte como emperador de los franceses.

MOULINIÉ H. (1982), *De Bonald. Sa vie, sa carrière, la doctrine politique*, Arno Press, Nueva York (ed. or. PUF, París, 1916).
PASTORI P. (1990), *Rivoluzioni e potere in Louis de Bonald*, Olschki, Florencia.
SPAEMANN R. (1959), *Die Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L. G. A. de Bonald*, Kösel Verlag, Munich.

### *J. Donoso Cortés*

Nace en Extremadura el 6 de mayo de 1809. Desde 1820 hasta 1828 estudia jurisprudencia en Salamanca, Cáceres y Sevilla. En 1836 obtiene la cátedra de derecho constitucional en la Universidad de Madrid. Pero su postura moderada lo vuelve pronto sospechoso para el gobierno, que lo aparta de los cargos públicos y de la enseñanza universitaria. Tras su exilio en Francia siguiendo a la reina María Cristina, regresa a España como secretario particular de la nueva reina Isabel II (1844). Miembro del Consejo real desde 1845, es nombrado marqués de Valdegamas en 1846. En 1849 es ministro plenipotenciario en Berlín. A partir de 1851 desempeñará el mismo cargo en París. Muere en París el 3 de mayo de 1853.

#### *Obras*

*Obras completas*, BAC, Madrid, 1970, 2 vol.
*Discurso sobre la dictadura*, 1849 (= *DIC*).
*Discurso sobre la situación de Europa*, 1850.
*Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, 1851 (= *ENS*).

#### *Literatura crítica*

BENEYTO J. M. (1988), *Apokalypse der Moderne. Die Diktaturtheorie von Donoso Cortés*, Klett-Cotta, Stuttgart.
CHIGNOLA S. (1985), "Donoso Cortés. Tradizione e dittadura", en *Il Centauro*, 13-14, pp. 38-66.
PERRINI B. (1980), *Donoso Cortés. La concezione della storia e la sua polemica con i liberali e i socialisti*, Giuffrè, Milán.
SCHMITT C. (1996), *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea*, Adelphi, Milán (ed. or. 1950).
SCHRAMM E. (1935), *Donoso Cortés. Leben und Werk eines spanischen Antiliberalen*, Hamburgo.
WESTEMEYER D. (1940), *Donoso Cortés. Staatsmann und Theologe*, Münster.

### *K. L. Von Haller*

Nace en Berna el 1º de agosto de 1768. Debido a la muerte de su padre, no termina sus estudios en la Academia. Al servicio del gobierno de la ciudad, realiza misiones en Ginebra (1792), en Milán y en París (1797), donde conoce a Talleyrand y a Madame de Staël. De regreso en Suiza, funda los *Helvetische Annalen*, en polémica con el régimen revolucionario francés. Desde 1798 hasta 1805 estará al servicio del archiduque Carlos en Austria. Dicta la cátedra de derecho público en la Universidad de Berna entre 1805 y 1817. Desde 1814 forma parte del Gran Consejo de la ciudad. Convertido al catolicismo en 1820, se dirige a París, donde conocerá a

Bonald en 1822. Colabora en los periódicos legitimistas y en el ministerio de Polignac. Tras la revolución de 1830, se retira a su castillo de Solothurn, manteniendo contactos con los círculos reaccionarios prusianos. Muere el 20 de mayo de 1854.

*Obras*

*Handbuch der allgemeinen Staatenkunde, des darauf gegründeten allgemeinen Staats-Klugheit nach des Gesetzen der Natur,* 1808 (= HDB).
*Restauration des Staatswissenschaft, oder Theorie des natürlichen geselligen Zustands; der Chimäre des Künstlich-bürgerlichen entgegengesetz,* 1816-34, vol. 6 (= REST).
*Mélanges de droit public et de haute politique,* 1839, 2 vol. (= M).

*Literatura crítica*

CROCE B. (1925), "Haller: lo Stato come di diritto privato", en *Elementi de politica,* Laterza, Bari.
SANCIPRIANO M. (1968), *Il pensiero politico di Haller y Rosmini,* Marzorati, Milán.
SONNTAG W. H. VON (1929), *Die Staatsauffasung Carl Ludwig von Hallers; ihre metaphysische Grundlegung und ihre politische Formung,* Jena.

*J. De Maistre*

Nace en Saboya, en Chambery, el 1º de abril de 1753, en una familia de condes. Educado por los jesuitas, se gradúa en derecho en Turín en 1772, e ingresa en el escalafón de la magistratura judicial. La invasión jacobina de Saboya (1792) lo empuja a huir a Suiza, donde publica sus primeras obras. Vuelve a Turín en 1797 y es nombrado por Carlo Emanuele IV como regente de la cancillería de Cerdeña (1799-1802). Luego Vittorio Emanuele I lo alejará del Piamonte, a causa de las disputas con el príncipe Carlo Felice, y lo enviará a San Petersburgo como ministro plenipotenciario. Es llamado de vuelta a Turín en 1817, donde muere el 26 de febrero de 1821.

*Obras*

*Oeuvres complètes,* Slatkine Reprints, Ginebra, 1979, 7 vol. (reimpresión facsimilar del ed. Vitte, Lyon, 1884-93).
*Étude sur la souveraineté* (1794-96), publicado póstumamente en 1870 (= ETS).
*Considérations sur la France,* 1796.
*Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines,* 1814 (= EPG).
*Du Pape,* 1819.
*Les soirées de Saint-Pétersbourg, ou entretiens sur le gouvernement temporel de la Providence,* 1821.

*Literatura crítica*

FISICHELLA D. (1993), *Il pensiero politico di De Maistre,* Laterza, Roma-Bari.

LEBRUN R. (1988), *Joseph de Maistre: An Intellectual Militant*, McGill-Queen University Press, Montreal.
RAVERA M. (1986), *Joseph de Maistre pensatore dell'origine*, Mursia, Milán.
TRIOMPHE R. (1968), *Joseph de Maistre. Étude sur la vie et sur la doctrine d'un matérialiste mystique*, Droz, Ginebra.

LITERATURA CRÍTICA GENERAL

BAGGE D. (1950), *Le conflit des idées politiques sous la Restauration*, PUF, París.
BATTINI M. (1955), *L'ordine della gerarchia. I contributi reazionari e progressisti alle crisi della democracia in Francia 1789-1914*, Bollati Boringhieri, Turín.
DIAZ F. (1975), "Il pensiero controrivoluzionario", en L. Firpo (editor), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Turín, vol. IV, tomo II.
GALLI C. (1980), *I controrivoluzionari. Antologia di scritti politici*, Il Mulino, Bologna.
GENGEMBRE G. (1989), *La Contre-révolution. Ou l'histoire désespérante*, Imago, París.
MARINO L. (1978), *La filosofia della Restaurazione*, Loescher, Turín.
PETYX V. (1987), *I selvaggi in Europa. La Francia rivoluzionaria di Maistre e Bonald*, Bibliopolis, Nápoles.
RASCHINI M. A. (1971), "I tradizionalisti francese", en *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milán, vol. XIX.
RAVERA M. (1991), *Introduzione al tradizionalismo francesi*, Latersa, Roma-Bari.
SCHMITT C. (1972), *Teologia politica* (edición original 1922), en *Le categorie del politico*, Il Mulino, Bologna.
SERRA T. (1977), *L'utopia controrivoluzionaria. Aspetti del cattolicesimo "antirivoluzionario" in Francia (1796-1830)*, Guida, Nápoles.

OTROS TEXTOS UTILIZADOS

AA. VV. (1979), *Il concetto di Rivoluzione nel pensiero politico moderno: dalla sovranità del monarca allo Stato sovrano*, De Donato, Bari.
BIRAL A. (1991), "Per una storia della sovranità", en *Filosofia politica*, V, I, pp. 5-50.
BRUNNER O. (1970), *Per una nueva storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milán.
—— (1972), *Vita nobiliare e cultura europea*, Il Mulino, Bologna.
DE SANCTIS F. M. (1993), "Modernità e frattelanza. Codici familiari e immagini dello Stato", en *Dall'assotulismo alla democracia*, Giappichelli, Turín, pp. 225-248.
GAUCHET M. (1989), *La Révolution des droits de l'homme*, Gallimard, París.
GRIEWANK K. (1979), *Il concetto di rivoluzione nell'età moderna. Origini e sviluppo*, La Nuova Italia, Florencia. (edición original 1949).
HÖTZEL N. (1962), *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, Hueber, Munich.
KONDYLIS P. (1986), *Konservativismus. Geschichtliche Gehalt und Untergang*, Klett-Cotta, Stuttgart.
KOSELLECK R. (1972), *Critica illuminista e crisi della società borghese*, Il Mulino, Bologna, (edición original 1959).
LANDUCCI S. (1986), *La teodicea nell'età cartesiana*, Bibliopolis, Nápoles.
NISBET R. (1987), *La tradizione sociologica*, La Nuova Italia, Florencia (ed. orig. 1966).
OACKLEY F. (1984), *Omnipotence, Covenant and Order. An excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Cornell University Press, Ithaca-Londres.

RILEY P (1995), *La volontà generale prima di Rousseau. La trasformazione del divino nel politico,* Giuffrè, Milán (edición original 1986).
ROSSI P. (1982), "La sociologia positivistica ed il modello di societè organica", en A. Santucci (editor), *Scienza e filosofia nella cultura positivistica,* Feltrinelli, Milán, pp. 15-37.
SPAEMANN R. (1953), "Der Irrtum der Traditionalisten. Zur Soziolisierung der Gottesideen im 19. Jahrhundert", en *Wort und Wahreit,* pp. 493-498.
VOEGELIN E. *Die politischen Religionen* (1938).
WOLIN S. S. (1994) *Politica e visione,* Il Mulino, Bologna (edición original 1960).

# 16. CONSTITUCIÓN Y PODER SOCIAL EN LORENZ VON STEIN Y TOCQUEVILLE

*Sandro Chignola*

> El principio de la igualdad de los hombres —tan denostado y tan celebrado— [...] es ciertamente un dato histórico mucho antes de ser una simple verdad filosófica.
>
> LORENZ VON STEIN

## 16. 1 LA REVOLUCIÓN NO HA TERMINADO

Para Rousseau, la democracia es una forma de gobierno perfecta que, inadecuada para los hombres, se adaptaría solamente a un hipotético pueblo de dioses. La coincidencia entre la función legislativa y la ejecución de las leyes, entre la tensión constituyente y el ejercicio del gobierno, que está implícita en la lógica del concepto de soberanía popular, altera la sustancia misma de la forma-Estado: "un pueblo que siempre gobernara bien", o sea que fuera siempre capaz de evitar el riesgo de darle curso a la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos, "no tendría necesidad de ser gobernado".[1]

Lorenz von Stein parte de la racionalización de esta aporía. El asentamiento de la época democrática a través del ciclo revolucionario de 1789 a 1848 asiste al constante replanteo de la relación entre constitución política y materialidad de los intereses individuales, entre la igualdad formal y el antagonismo social; asiste a la transparente expansividad de los derechos constitucionales siempre opacada en cada ocasión por el movimiento simétrico y opuesto instrumentado por las lógicas de dependencia y exclusión que se reproducen a nivel social. En el plano de la temporalidad histórica y en nombre de un principio de razón suficiente que le asigna a la "fuerza inherente de las cosas" el estigma de una necesidad material de lo contingente, no existe la posibilidad de una "constitución absolutamente libre". El hecho de que toda forma jurídico-constitucional de todos modos deba enfrentarse con el dato "ineludible" y "necesario" de la "no-libertad" (*Unfreiheit*) que inerva la trama de las relaciones sociales, y que precisamente por ello cada una de esas relaciones se vea forzada a verificarse, antes que como un ordenamiento esmeradamente formal, como una forma de "gobierno" de la sociedad, es lo que para Stein le confiere validez a aquella intuición de Rousseau (Stein, *GsBw* I, LXVI; *OS I*, pp. 154-5).

La materialidad de la historia, al estar atravesada por dinámicas aparentemente conflictivas y contradictorias, devanándose laberínticamente entre la idea de derecho de la cual se encarga la personalidad del Estado y la injusticia y la violencia en que se desarrollan los procesos sociales, posterga indefinidamente la realización de

[1] J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, Lib. III, Cap. IV. El tema es retomado en Stein *OS I*, pp. 154-5. Todas las citas en las notas y el texto —salvo indicación contraria— son traducciones mías.

la lógica abstracta de lo estatal en estado puro; la constitución concreta (*die wirkliche Verfassung*) "es la consecuencia o la manifestación del ordenamiento de la sociedad (*Gesellschaftsordnung*) dentro del ordenamiento de poder del Estado" (*GsBw*, I, LXVI; *OS I*, p. 154). En Stein, la conjunción entre sociedad y Estado articula la "vida" de la comunidad de cooperación formada por los individuos, y convalida la lógica de dominio en razón de la cual el derecho, al organizarla, adquiere su preeminencia por encima de los mecanismos desiguales de intercambio producidos por el interés. No existe una República pura, ya que la proyección de un plano de perfecta y absoluta coincidencia identitaria entre el interés individual y el interés general anularía la distancia entre la sociedad y el Estado, y únicamente a partir de ésta se hace posible el mantenimiento de la lógica de gobierno y la reproducción del ciclo de permanente organización política de los desequilibrios sociales.[2]

Lo cual parece tanto más cierto en la medida en que el "largo" ciclo de la Revolución francesa impide declarar "terminada" la Revolución —tanto en París como en Berlín. Una sola preocupación y una sola certeza guían la reconstrucción de la genealogía de lo social en Stein y Tocqueville. La preocupación de comprender y "gobernar" la democracia, siguiendo su marea ascendente y salvaguardando, dentro de un sistema estable de garantías constitucionales, la distancia que media entre el ejercicio de la libertad política y los derechos sociales; y la certeza de que, a partir de las jornadas parisinas de 1848, el deslizamiento entre "pasiones políticas y pasiones sociales" —como llegó a decir el mismo Tocqueville en el célebre discurso ante la Cámara del 27 de enero de 1848— en adelante tiende a poner directamente en discusión a la sociedad "haciéndola estremecer sobre las bases en las que hoy se apoya".[3] El "movimiento social" de la democracia y el proceso de fludificación con que el discurso político de la igualdad inviste los dispositivos constitucionales de la sociedad estamental o el antiguo régimen no se detienen con la obtención de una Carta constitucional que establezca una reorganización liberal del poder. "La tierra tiembla de nuevo en Europa" (*SNDP*, p. 93); y ese terremoto anuncia el conflicto *político* del futuro, donde la materia de discusión será el derecho de propiedad como criterio de acceso (o de exclusión) para el goce de los derechos de ciudadanía. El anuncio de que la época de los movimientos puramente políticos "ha concluido" coincide pues con la inmediata toma de conciencia de que la revolución continúa, y que de ahora en adelante, por una extensión necesaria de la lógica de los derechos, será de carácter *social* (*Suc*, *Vorrede*, VI). La navegación entre los "dos temores" —el socialismo y una siempre posible restauración que inte-

[2] L. Stein. *Die socialistischen und communistischen Bewegungen seit der dritten Republik. Anhang zu S.s Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs*, Wigand, Leipzig y Viena, 1848, p. 15: "La república francesa fue y es una república democrática, en el sentido de que su constitución deriva de la democracia; *únicamente su administración* [...] *no es democrática, ni puede serlo, puesto que la democracia pura no es susceptible de ser administrada*". Sobre este punto, cfr. Ricciardi (1992), pp. 210 ss.

[3] A. Tocqueville, *SNDP*, p. 85. Sobre la concordancia de los pronósticos de Stein y Tocqueville, cfr. A. Theis, *Lorenz von Stein und die deutsche Gesellschaftslehre in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, en Schnur (1978), pp. 42-63, p. 61; Steiner-Treiber (1975).

rrumpiría regresivamente el camino de la libertad—[4] debe actualizar sus instrumentos de navegación. La cuestión de una revolución que no termina y que amenaza con afectar los fundamentos mismos de la sociedad, poniendo en discusión el código "propietario" del liberalismo individualista y revolucionario, se torna una cuestión decisiva también en el plano de la ciencia.[5] ¿Qué está sucediendo? ¿Qué es una revolución social y en qué se diferencia de una revolución política? ¿Cómo salir del "laberinto" de una revolución que no termina y que de todos modos no puede renunciar a sus conquistas políticas y constitucionales? "Kurz, was ist die Gesellschaft?" (*SuG, Vorrede*, VII).

## 16. 2 SOCIEDAD Y ESTADO: *UN MONDE OÙ RIEN S'ENCHAÎNE...*

Para Tocqueville, la Revolución francesa lleva a cabo el proceso de despolitización de la antigua *societas civilis* inaugurado por la monarquía absolutista. "La gran revolución social" de la democracia se inserta en dinámicas materiales de fragmentación de la propiedad, subdivisión de la constitución estamental y homogeneización monetaria del poder social de la riqueza, que aceleran y tornan verdaderamente irresistible el proceso de la igualdad. Progresivamente cada vez más *iguales* entre sí, los hombres de la era democrática tienen un solo medio para sortear el riesgo de aislamiento a que los expone su recíproca *in-diferencia*—y con ello, el riesgo de una posible opresión futura, puesto que ya no están disponibles los mecanismos naturales de contrapeso del poder, como los que articulaban el dualismo entre el príncipe y la nobleza, entre la monarquía y los parlamentos dentro del régimen estamental. Sólo asociándose libremente entre sí y reconociendo en el sometimiento común a la ley la medida que permite la composición de los disonantes intereses individuales es posible que instituyan un espacio jurídicamente garantizado, dentro del cual pueda darse una convivencia tranquila y confiada. Al mecanismo del "temor" y de la "envidia" —pasiones democráticas por excelencia, liberadas por el proceso de la igualdad y destinadas a alimentar el circuito impolítico de la "impotencia" y de la atomización social— se opone el sentimiento expansivo de la "concordancia" (*sympathie*), el reconocimiento recíproco en la ley, como única forma de composición posible entre la libertad individual y la colectiva.[6] "Cuando cada uno tuviera derechos y la se-

[4] A. Tocqueville, Carta a Corcelle, 13 de septiembre de 1835, en *Vida*, p. 321. Sobre toda la obra de Tocqueville como *prophylaxie de la peur*, cfr. Melonio (1993), p. 209.

[5] A. Tocqueville, *DA I, Introduction*: "Es necesaria una ciencia política nueva, para un mundo ya completamente renovado" (*SP II*, p. 20).

[6] A. Tocqueville, *DA I, Introduction*: "Imagino así una sociedad donde todos consideraran la ley como obra propia, la amaran y se sometieran a ella sin esfuerzo, y donde al ser respetada la autoridad del gobierno no en cuanto divina, sino como necesaria, el amor hacia el jefe del Estado no sería una pasión, sino un sentimiento razonable y tranquilo. Cuando cada uno tuviera derechos y la seguridad de poderlos conservar, llegaría a establecerse entre todas las clases una confianza sincera y una especie de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la bajeza" (*SP II*, p. 22).

guridad de poderlos conservar, llegaría a establecerse entre todas las clases una confianza sincera y una especie de condescendencia recíproca, tan distante del orgullo como de la bajeza" (DA I, *Int.; SP II*, p. 22). Sólo al reconocerse como coordinada en el Estado y reinventando instrumentos de participación política que partan de la igualdad de los individuos, la sociedad de los sujetos privados puede restablecer en tiempos democráticos *liens* y relaciones entre individuos libres sin llegar a desintegrarse por su misma "tendencia" irresistible a la anomia y a la desocialización.

Lo que Tocqueville se ve forzado a admitir es el resultado de un proceso de muy larga duración. El absolutismo y la Revolución inciden profundamente en los dispositivos constitucionales del antiguo régimen. El "movimiento social" de la igualdad y de la democracia redefine completamente la relación entre *état social* y constitución. Puesto que no solamente cambian las relaciones entre los hombres, cada vez más similares en ideas y en hábitos, en su conciencia de sí mismos y en su movilidad social, sino que resulta igualmente "revolucionado" el entramado general de los poderes naturales. Las nuevas leyes de sucesión "erradican" el peso constitucional de la nobleza y de los poderes territoriales, la nueva riqueza comercial "desmaterializa" la incidencia de la tierra y de la propiedad inmobiliaria como base de legitimidad para el dominio señorial sobre la casa y dentro de la sociedad civil-política (PSC, SP I, 212). A la concentración del poder —primero absolutista y luego revolucionaria— que se está reconfigurando como poder administrativo y como estructura de disciplinamiento y de incesante homogeneización de la sociedad de los sujetos privados, le corresponde el progresivo desvanecimiento de la antigua *societas civilis*; lo que ataca la Revolución no es solamente un sistema de derecho público, sino sobre todo, mucho más profundamente, "la antigua forma de la sociedad".[7] En vísperas de la Revolución, las formas jurídicas e institucionales del antiguo régimen, que durante siglos habían administrado las fases político-sociales de la monarquía francesa, ya no tienen correspondencia alguna con las aspiraciones y los intereses de la clase cuyo "movimiento" de ascenso social va a acelerar la revolución democrática. La Revolución de 1789 se define también como una "crisis" de las funciones de integración de la constitución estamental. Presa entre la iniciativa absolutista de la monarquía y el naciente individualismo burgués, en adelante sólo representa una cáscara vacía e inservible.

Stein y Tocqueville comparten una teoría historiográfica del "bloque". El descubrimiento de los mecanismos de presión con que el *état social* —convertido en autónomo en cuanto espacio de dinamización y de renovación de las estructuras constitucionales— actúa sobre su propio armazón jurídico-formal suscita una interpretación "política" de la Revolución, que inserta el paradigma de las ciencias sociales en el marco de las disciplinas históricas.[8] La igualación de la "sociedad", sig-

[7] A. Tocqueville *AreR; SP I*, p. 615. Sobre las tendencias anómicas de la democracia y sobre la despolitización de la familia en Tocqueville, cfr. De Sanctis (1986), pp. 256 ss.; sobre la fluidificación de las relaciones sociales determinada por la moneda y sobre la disolución del *ethos* aristocrático, cfr. Mitchell (1996), pp. 172-4.

[8] Sobre este tema, cfr. Aron (1967), pp. 244-5; F. Furet, *Tocqueville e il problema della Rivoluzione francese* (1971), en Furet (1987), pp. 147-81.

nada por una nueva distribución de la propiedad y de la riqueza, frente a la persistencia de las barreras jurídicas que articulan las diferencias estamentales, es también para Stein aquello que estabiliza la contradicción decisiva de la que se nutre la Revolución política (*GsBw* I, p. 83). La disociación entre la "constitución del Estado" (*Verfassung des Staates*) y la "sociedad real" (*wirkliche Gesellschaft*) está en el origen de toda evolución en el ámbito del derecho, que no puede ser reificado con relación a sus fuentes sociales. "Esta contraposición entre la sociedad real y la sociedad que sólo existe jurídicamente es el comienzo de todos los movimientos exteriores de la libertad; así se alcanza una nueva fase, que conducirá a su vez a una nueva evolución" (*GsBw* I, XCVIII; *OS I*, 178). El espacio de inteligibilidad instaurado por la Revolución —que se comprende a partir del proceso de despolitización absolutista de la sociedad estamental y como resultado del "bloqueo" opuesto por la constitución estamental a las expectativas de integración política del tercer estado (Tocqueville); si no como modelo ideal de la relación conflictiva entre sociedad y Estado que atraviesa las diferentes fases de la vida jurídica (Stein)— induce a una fractura teórica decisiva. Pues lo que alimenta esa irremediable contradicción es la oposición entre la lógica de la sociedad y la del Estado, dos términos que deberán ser analizados en particular para abordar las modalidades concretas de su interrelación. El absolutismo y la Revolución sepultan la versión corporativo-estamental del concepto aristotélico de *societas civilis*. Su descomposición —que anuncia la necesidad de elaborar nuevamente las funciones de mediador neutral del Estado con respecto a la constante conflictividad entre libertad y no-libertad que se registra a nivel social— inaugura una distinción funcionalista entre la sociedad y el Estado en el nivel de la ciencia.[9]

## 16. 3 ADQUISICIÓN, PROPIEDAD, DERECHO

*Societas civilis* es la expresión con que se tradujo, y así quedó definitivamente situada dentro del léxico político europeo en su acepción "protomoderna", el concepto aristotélico de *politiké koinonía*.[10] Esa matriz lógico-semántica del concepto, derivada de la institución del alto medievo del *mundio*, insiste en el concepto de "sociedad" inscrito en la constitución corporativo-estamental.[11] "Sociedad" y "Estado" no están claramente separados, al menos hasta la época posrevolucionaria, porque la socie-

[9] Es sabido que la diferenciación conceptual entre "sociedad civil" (*bürgerliche Gesellschaft*) y "Estado" (*Staat*) fue obra de Hegel. Stein la toma de la *Rechtsphilosophie* de 1821. Sobre este tema, cfr. al menos: Riedel (1975a), pp. 123-51; W. Conze, *Staat und Gesellschaft in der frührevolutionären Epoche Deutschlands*, en Böckenförde (1970), pp. 207-69; Conze (1970), pp. 37-76; Koslowski (1982); Schiera (1987), especialmente pp. 52-5.

[10] Aristóteles, *Pol.* A, 1252a 6: "αὔτη δ᾽ ἐστιν ἡ καλουμένη πολισ και ἡ κοινωνία ἡ πολιτική". Cfr. Riedel (1975b), pp. 719-862.

[11] Cfr. Brunner, "La 'casa come complesso' e l'antica 'economica' europea", en Brunner (1970), pp. 133-64; Brunner, "I diritti di libertà nell'antica società per ceti", en *ibid.*, pp. 201-16.

dad estamental expresa directamente en sí, en la medida en que está inmediatamente articulada con el Estado, las formas de su integración política. El concepto "homogéneo" de *societas civilis sive politica* expresa la realidad constitucional de un ordenamiento que ignora la distinción moderna entre lo "público" y lo "privado", entre lo "económico" y lo "estatal", y que por el contrario, precisamente porque desarrolla un concepto de subjetividad "política" basado en la titularidad de derechos diferenciados por la variada y rígida distribución de "papeles" asignada "por naturaleza" dentro de las formas de socialización primaria, todavía no distingue entre sociedad y Estado. Pero esa misma distinción conceptual —funcional para una redefinición de las tareas de mediación del Estado frente a la irreductible conflictividad social— se torna indispensable desde el momento en que la constitución "rígida" de la sociedad estamental se ve expuesta al doble ataque del universalismo revolucionario de los derechos y de la economía burguesa. Al ser iguales los individuos singulares, y por ello todos del mismo modo (al menos en principio) con el derecho de adquirir "propiedades" y ciudadanía, ya no pueden ser forzados dentro de una topología "natural" del orden. La sociedad del salario, que en Tocqueville corresponde al *état social* democrático y al constante espasmo del "tiempo vacío" de la acumulación, de ninguna manera puede adscribirse al paradigma cíclico y "pleno" de la temporalidad aristocrática.[12] *Liberté et industrie* [libertad e industria], entre las cuales subsisten *un lien étroit et un rapport nécessaire* [un vínculo estrecho y una relación necesaria] (*DA II*, 2, cap. XIV; *SP II*, p. 631), deconstruyen definitivamente la supuesta naturalidad del poder señorial o estamental. Y con ella, la "concatenación" de los poderes sociales que articulan la continuidad entre sociedad y Estado.

Fluido, temporalizado desde la expectativa de reconocimiento social e inscrito en un horizonte de radical movilidad, el proceso de la libertad impulsa el deseo de adquisición que desnaturaliza el mundo. La "inquietud" democrática es producto de la ansiedad de una percepción del tiempo consumida por el deseo y la necesidad.[13] "Espacializado" como sostén de las estrategias adquisitivas, el tiempo mismo se vuelve un bien escaso, porque está directamente ligado a la contingencia ontológica humana: "Quien pone todo su corazón exclusivamente en la búsqueda de los bienes de este mundo está siempre apresurado, porque no tiene sino un tiempo li-

[12] De Sanctis (1986), pp. 267 ss.; Manent (1982), pp. 37-8. Sobre el carácter "despolitizante" de la modernidad, cfr. Matteucci (1990), pp. 107 ss.

[13] Al lazo entre la "inquietud" y la "movilidad" democrática como invalidación de las funciones de socialización natural de la "casa como conjunto" está explícitamente dedicada la lamentación de Riehl: "Si América del Norte debe ofrecernos —con relación a lo social— la imagen de la casa tal como no debe ser, resulta apropiada también al respecto la arquitectura. No sólo allí la 'casa como conjunto' (*das 'ganze Haus'*) lleva el estigma de lo mudable y lo transitorio, sino incluso la misma habitación. Las casas son construidas en escala industrial y además son habitadas sólo por un corto tiempo [...]. Se fabrican incluso casas transportables con estructuras de acero. Sólo en una época en que la "casa" se ha convertido en una caja simétrica y ha perdido toda individualidad es posible arribar a la idea de fundir las casas de manera industrial en acero" (Riehl, 186 la, p. 238). Sobre la apología riehliana de la *ganze Haus* en relación con los procesos de "desmembramiento" que instauran la cuestión social, cfr. también Riehl (186 lb), pp. 434-4 y ss.

mitado para encontrarlos, procurárselos y gozar de ellos. La idea de la brevedad de la vida lo aguijonea sin descanso. Independientemente de los bienes que posee, imagina a cada instante otros mil que la muerte le impedirá disfrutar si no se apresura" (*DA II*, 2, Cap. XIII; *SP II*, p. 628). El tiempo histórico, atravesado por la potencia del deseo y circunscrito por su infinitud, se distiende como campo de lo posible subvirtiendo el orden de las relaciones naturales.[14] La libertad y el dominio sobre la naturaleza, la autodeterminación política y el individualismo propietario proceden de común acuerdo. Por eso Stein le asigna a Montesquieu, y a su teoría de *balance* de los poderes, el papel de último representante de la vieja tradición política estamental, y a la subversividad del derecho natural burgués (desde Hobbes hasta Locke y Rousseau), la función de reconfigurar por completo a partir del principio de igualdad el pensamiento sobre el Estado y la política (*SuC*, 92; *GsBw* I, p. 24); la misma idea de "personalidad" coincide en Stein con la de una autodeterminación absolutamente libre.[15]

## 16. 4 LA LIBERTAD AL TRABAJO

Para Stein, la vida es la oposición entre personalidad e impersonalidad, entre libertad y necesidad. La "acción" apropiadora realizada frente a la naturaleza es la cifra del "destino" humano como una contradicción irresoluble entre el "irrefrenable anhelo en dirección al completo dominio sobre el ser exterior" y la infinita limitación individual. La libertad es el "trabajo" con que el hombre se esfuerza por compensar su propia "indigencia individual", elaborando en términos de cooperación la "absoluta contradicción" que es el sujeto. Orientado hacia la realización de su destino —que consiste en la consumación de su libertad por medio de una extensión indefinida del dominio humano sobre la naturaleza— y obstaculizado en la ejecución de su misión de autodeterminación por la escasez de sus propios medios, el hombre se encuentra necesariamente confiado a la "comunidad", lo que aumenta la debilidad individual. La "ilimitada pluralidad" de los hombres le ofrece al sujeto singular "tiempo y fuerza ilimitados" para la obtención de su *Bestimmung* y para suprimir la contradicción aparentemente insoluble en que lo sume su destino originario de libertad. Personificada como "voluntad y acción", y emancipada así definitivamente

[14] Tocqueville, *Ricordi*, pp. 78-9: "cuanto más estudio el antiguo estado del mundo y cuanto más observo en sus particularidades el mundo actual, considerando la asombrosa variedad que en él hallamos no sólo en las leyes, sino en los mismos principios de las leyes, y las diversas formas que ha asumido y que muestra, aun hoy, como sea que se lo llame, el derecho de propiedad sobre la tierra, me siento tentado a creer que las que se denominan instituciones necesarias a menudo no son más que las instituciones a las cuales nos hemos acostumbrado, y que en materia de constitución social el campo de lo posible es mucho más vasto de lo que imaginan los hombres que viven en cualquier sociedad".

[15] Cfr. H. Taschke, *Der Persönlichkeitsbegriff bei Stein: die individuelle Persönlichkeit und die organische Staatspersönlichkeit*, en Taschke (1985), pp. 221-76.

de la debilidad de los sujetos que la componen, la comunidad "cuya existencia está en función de las personalidades, que abarca a las personalidades y que obtiene su concepto de la esencia de la personalidad", asume necesariamente una "vida personal" y "con respecto a una voluntad autónoma semejante" aparece como "aquello que denominamos Estado" (*GsBw* I, XIII-XV; *OS I*, pp. 101-3).

Así como la libre autodeterminación del hombre se afirma con respecto a una materia inerte que le opone una continua resistencia, del mismo modo la acción del Estado encuentra una resistencia igualmente irreductible en el objeto que debe determinar. El *arbeitender Staat* steiniano define sus lógicas con base en la misma tensión que destina a la personalidad singular a la elaboración de su contingencia, enfrentándose con aquello que se diferencia de su libre deseo. Aquello hacia lo cual el Estado dirige la voluntad y la acción de la comunidad, al representarlas, conserva pues las características de autonomía y de irreductibilidad que impulsan la oposición originaria, de donde deriva la ontología dinámica y conflictiva en que se basa la *Bewegungslehre* de Stein.[16] El "objeto que se ha sometido a la voluntad del Estado" no puede entonces ser por ello "disuelto" ni destituido de su autonomía. A la acción de la comunidad sobre sí misma, que se personifica en el Estado, le corresponde especularmente "la vida autónoma de todos los individuos" inexorablemente impulsada por leyes propias que aseguran la reproducción y el progreso (Stein, *GsBw* I, p. XVI; *OS I*, p. 104).

Los procesos de intercambio entre cada uno de los sujetos y el mundo exterior permanecen entonces junto al Estado y adquieren una calidad nueva y diferente. El proceso en que se realiza la "lucha" —que es "vida"— entre la "personalidad" y el "mundo externo", que ésta se empeña en "someter", "apenas se torna una actividad ordenada y planificada" —es decir, orientada a la *Erarbeitung* de bienes y por ello mismo definida por formas de cooperación que la sostengan— es el "trabajo". "El destino de los hombres por lo tanto impulsa también el trabajo hacia la unificación. Es la unidad en la elaboración de los bienes humanos, que en un primer momento aparece como casual y arbitraria para el sujeto, pero que en verdad es tan autónoma y poderosa como la voluntad que se manifiesta en el Estado" (Stein, *GsBw* I, p. XVI; *OS I*, p. 104).

Será dentro de un mismo esquema ontológico donde se constituirán las lógicas, distintas y correlativas, de la sociedad y del Estado. Si este último representa el "marco" jurídico e institucional en que se personifican "la voluntad y la acción" de la co-

[16] Para la formulación contemporánea de un concepto "dinámico" de constitución que, en polémica con la "estática" idealista de Rousseau o de Platón, compondría las *gesellschaftliche Kräfte* en el Estado, cfr. L. A. Von Rochau, *Grundsätze der Realpolitik. Angewendet auf die staatliche Zustände Deutschlands* (1853), comp. y notas de H. U. Wehler, Ullstein, Berlín, Viena, Francfort, 1972, pp. 25-8. Para la interpretación de la *Soziologie* steiniana como *Bewegunglehre*, cfr. E. R. Huber, *Lorenz von Stein und die Grundlegung der Idee des Sozialstaats*, en Huber (1965), pp. 127-43, p. 133. Sobre la lógica de la definición de la subjetividad del Estado en Stein con relación a la sociedad y a la autonomía del individuo (o sea en la línea del "paradigma hobbesiano" del derecho burgués), cfr. B. Willms, *Lorenz von Stein politische Dialektik*, en Schnur (1978), pp. 97-123; Koslowski (1989), pp. 19 ss.

munidad con el fin de preservar la *Bestimmung* originaria del hombre hacia la libertad, la sociedad, "esa unidad orgánica de la vida humana, condicionada por la distribución de los bienes, regulada por la organización del trabajo, impulsada por el sistema de las necesidades" (*GsBw* I, p. XXVIII; *OS I*, p. 116), y por ende atravesada *necesariamente* por no-libertades debidas a las inmediatos efectos sociales de la división del trabajo, presenta un decisivo impulso contrario al movimiento de la libre autodeterminación humana, aun cuando mantenga y concrete su dinámica.

Y en el terreno de la sociedad es donde se afirma el derecho, como *forma* de la libre apropiación/elaboración de los bienes que desnaturaliza el mundo y lo retraduce a partir de la organicidad del vínculo propiedad-libertad-forma jurídica, y en donde encuentra sus raíces la no-libertad a partir de la necesaria "limitación" que efectúa la división del trabajo social, o bien la aceptación de un rígido *Laufbahn* para la vida de cada uno, sobre las potencialidades de autodeterminación del sujeto (*GsBw* I, XXI; *OS I*, p. 109). Un efecto que adquiere su significación más auténtica a partir de los procesos de "renaturalización" de la dependencia, determinados por la desigual distribución de la propiedad y del capital.[17]

El trabajo cumple pues una doble tarea en la lógica de la "ciencia social" steiniana. Por un lado, al fundamentar la anterioridad del derecho privado con respecto al derecho público, le permite a Stein afirmar, en completo acuerdo con Hegel, la absoluta modernidad de la propiedad privada como un modo de consumación de la desnaturalización del mundo, que es "despedazado" por la reificación liberadora de la instancia de apropiación y así es traducido en términos formales que recuperan su inmanente *Rechtslosigkeit*;[18] por el otro, diferencia la autonomía del "movimiento" molecular interno de la sociedad con respecto al Estado.[19] A la instauración de la época del trabajo *libre* (o sea la descomposición del organismo servil-estamental) le corresponde el surgimiento de la sociedad de los sujetos privados y la definición de su autonomía con respecto al Estado (*BdA*, pp. 84-5).

El trabajo le permite pues a Stein localizar la bisagra de la movilidad social. El constante espasmo del tiempo de la adquisición —independientemente de los atolladeros de la estratificación social producidos por la distribución casual, y por eso

[17] Stein, *GsBw* I, p. XXIII; *OS I*, pp. 111: "El ordenamiento de la sociedad humana, que se basa en el movimiento de los bienes y en las leyes sobre él, es siempre por lo tanto esencial e invariablemente el ordenamiento de la dependencia de aquellos que no poseen nada por parte de aquellos que poseen (*die Ordnung der Abhängigkeit derer, welche nicht besitzen, von denen, welche besitzen*). Estas son las dos grandes clases que aparecen necesariamente en la comunidad y su existencia nunca ha podido ser anulada por ningún movimiento de la historia ni por ninguna teoría". Sobre este tema, cfr. Ricciardi (1995).

[18] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, par. 61-2 y 42. Sobre el tema, cfr. el importante trabajo de De Sanctis (1986b), pp. 82-148, en particular pp. 89 ss.; así como Marcuse (1965), pp. 151 ss.

[19] Stein, *GsBw* I, XVIII; *OS I*, 107: "[...] en dicha unidad el derecho mantiene como autónomos a los átomos de ese movimiento, es decir, las propiedades singulares, mientras que las exigencias comunitarias las hacen surgir externamente y la naturaleza interna de la producción singular les confiere un organismo determinado." Sobre la reducción de la ética a *Wissenschaft von der Mechanik des menschlichen Lebens* basada en mecanismos sociales de *Molecularabtraction* habla además —a propósito de Ahrens— también Glaser (1864), p. 13.

mismo irremediable, de los bienes de propiedad— coincide con el tiempo de la libertad, escandido por el tráfico molecular de la propiedad privada. En una perspectiva teórica que le atribuye a la influencia de la sociedad sobre el Estado la conformación del derecho como emblema de una hegemonía social,[20] sólo se dará un equilibrio entre sociedad y Estado siempre y cuando no se produzca una nueva "feudalización" del derecho constitucional que bloquearía la expansión de los derechos individuales, y dentro de una disposición de la sociedad donde la existencia de una fuerte clase media garantice una elástica y potente soldadura en la articulación misma del cuerpo social.[21] La sociedad, cuyo principio es el "interés", a partir de las dinámicas adquisitivas del trabajo, define el espacio de una genealogía del individuo propietario, cuya contradicción inmanente representa el "proletario".[22] El Estado, a través de sus mecanismos de "gobierno", representa la realización "activa" de la idea de igualdad en la forma de una apertura indiferenciada para todos y cada uno de la posibilidad de ascenso y reconocimiento social, que se garantiza como derecho en el nivel constitucional y gracias a la acción administrativa.

La "ciencia del Estado" (*Staatswissenschaft*) se torna así concretamente "filosofía de la acción" (*Philosophie der Tat*) (*SuC*, p. 304; *GuZ*, pp. 114-6), y se encarga de una crucial misión de estabilización de los desequilibrios sociales, a la vez que enfrenta la acción subversiva del movimiento obrero al definir, por medio de la administración, estrategias de integración y de intervención ininterrumpida en el terreno de la sociedad; puede lograr de tal manera reunir en sí el aspecto "progresivo" y la lucidez de la filosofía (que reconoce el carácter inexorable de los procesos en curso y lo impostergable del conflicto entre capital y trabajo) con la tarea de "gobierno" y de acción preventiva, que tradicionalmente les corresponde a las ciencias del Estado. Reafirmar el carácter imprescriptible de la propiedad privada contra los socialistas y, contra los conservadores, lo inexorable del proceso histórico de la igualdad que está en marcha con el trabajo asalariado, desde la crisis del mundo señorial-estamental, significa dar un paso teórico que asuma definitivamente como el objetivo

[20] Cfr. por ej. Stein *GuZ*, p. 222: "Cualquier concepto jurídico del derecho civil es por ello siempre y necesariamente un concepto económico". La cita está inserta en un texto donde se afirma muy significativamente, como una laguna fundamental de la *Rechtswissenschaft* alemana, la ausencia de una distinción "fuerte" entre derecho público y privado (*ibid.*, p. 220).

[21] Stein, *DuA*, pp. 80-1: "La clase media no es entonces única y simplemente un cuerpo autónomo entre la clase superior y la inferior [...], sino más bien el escalón natural de paso entre la una y la otra."

[22] Stein elabora su noción de "proletario" (cuyo proceso de constitución como subjetividad política en Francia data de la Revolución de julio) a partir de la diferencia que lo opone al "pobre". Este último en efecto no trabaja, mientras que el proletario "al contrario puede trabajar y desea hacerlo bien y mucho. Pero quiere por ese trabajo suyo un salario que el trabajo por sí solo no puede obtener, mientras que en cambio sólo pueden obtenerlo el capital y el trabajo juntos" (*SuC*, p. 55; y cfr. también *OS I*, 74). Lo que se pierde en la condición proletaria es la función "habilitante" del trabajo, su potencialidad emancipatoria en relación con los derechos de ciudadanía y con la autodeterminación individual, en la medida en que haga posible la adquisición de propiedad (*BdA*, 92-3). Sobre la transición de la consideración del "pauperismo" como problema de "economía moral" a la elaboración "científica" de la cuestión social, cfr. Pankoke (1970), Pankoke (1990); Himmelfarb (1984); Himmelfarb (1992); Ewald (1986); Gozzi (1988); Procacci (1993); Procacci (1989); Castel (1995).

fundamental de la acción del Estado la defensa de la autonomía de la sociedad (o sea la garantía de las posibilidades de emancipación del trabajo, incentivadas por una intervención administrativa del Estado que facilite instrucción y crédito) objetivo fundamental de la acción del Estado.

Si en la sociedad feudal falta la distinción entre sociedad y Estado —es por lo tanto una distinción jurídicamente asegurada y protegida entre esfera privada y esfera pública— lo que es necesario evitar es una "refeudalización" de la modernidad en la cual tal distinción pueda hacerse saltar de una conquista del Estado como rehén por parte de las clases que se hayan asegurado el dominio social. Al socialismo victorioso y al capitalismo desenfrenado, Stein les opone, en la línea de la tradición liberal, la defensa constitucional del individualismo propietario, donde la libertad burguesa y la forma jurídica son instancias de "habilitación" para el derecho de ciudadanía (de los sujetos singulares, obviamente, y no para la totalidad de la clase proletaria). El "individuo medio", cuya reproducción social se trata de asegurar en la época democrática, es educado para el trabajo emancipatorio —que realiza su autonomía— y disuadido, gracias a la labor reformista del Estado, de los sueños y las prácticas revolucionarias.[23] Por debajo del circuito de la integración política de lo social permanecerá un área residual de "miseria" abandonada al paternalismo y a las prácticas gubernamentales de la beneficencia y la caridad privada. La elaboración "científica" de la cuestión social parte de un modelo de integración centrípeta, que se basa en el poder de atracción de la libertad adquisitiva y en la posibilidad del sujeto de inscribirse como "propietario" —al menos de su propia fuerza de trabajo— en el trazado ascendente de la *Civilisation* burguesa.[24]

## 16. 5 *POUR LE PAUVRE LA MORT EST SANS PRESTIGE...*: LA DEMOCRACIA Y EL ESPEJO NORTEAMERICANO

Para Tocqueville, la transición entre el mundo "aristocrático" y la "democracia" coincide con la desaparición del concepto tradicional de virtud política. El fin de los *préjugés* que vinculaban a los sujetos con un *status* específico abre un espacio de *égalité imaginaire*, que traduce en términos explícitamente contractuales la relación entre el siervo y el señor. La relación de obligación, que ya no reconoce ninguna diferencia natural entre el que manda y el que obedece, promueve una drástica inversión de los esquemas perceptivos: ahora es lógicamente anterior el "sentimiento" de igualdad (o sea el reflejo identitario que se produce en uno y en el otro *en se regardant* en el espejo cóncavo del contrato), mientras que la diferenciación funcional se efectúa en términos que vuelven temporaria, y por ello móvil y revocable, la prestación labo-

[23] Sobre la noción de *homme moyen* como fundamento de una antropología democrática y como punto de articulación de las ciencias sociales, cfr. Quételet (1991), pp. 491 ss.

[24] De Sanctis (1986b), pp. 122 ss.; García Pelayo (1949), pp. 84 ss.

ral. "¿Por qué entonces el primero tiene el derecho de mandar y qué obliga al segundo a obedecer? El acuerdo momentáneo y libre de las dos voluntades. Por naturaleza no son para nada inferiores uno al otro, se vuelven así provisoriamente por efecto del contrato. Dentro de los límites de ese contrato, uno es el servidor, el otro es el amo; fuera de ello, son dos ciudadanos, dos hombres" (DA II, 3, Cap. V; SP II, p. 674).

El esquema de socialización generado por la extensión indiferenciada de la forma salarial en tiempos de democracia —*où chacun travaille pour vivre* (Tocqueville, DA II, 2, cap. XVIII; SP II, p. 643), y donde movilidad social y flexibilidad de empleo vuelven definitiva como tendencia la "revolución permanente" que es la modernidad— proviene de una decidida aceptación de la lógica identitaria que está en la base de la homogeneidad social democrática. La extensión y lo irresistible del proceso de la igualdad, que elimina toda huella de *ethos* aristocrático, obliga a reconstruir el tejido de las relaciones de ciudadanía a partir de una noción dinámica e inclusiva de constitución, que asuma como su presupuesto la revolución antropológica de la *égalité* democrática.[25] Como *êtres nouveaux* y completamente "genéricos" que no admiten diferencias estables de *status* ni formas fijas de jerarquía social (DA II, 3, cap. V; SP II, p. 673), los hombres de la era democrática, una vez desnaturalizado el lazo social que ahora se procura reinventar a partir del principio de igualdad, sólo reconocen en el recíproco compromiso contractual el marco de los derechos y los deberes capaces de acercarlos nuevamente luego de haberlos aislado los unos de los otros. Por eso mismo, se torna permanente la labor de reconstrucción del sistema de relaciones que la *in-diferencia* de los individuos tiende continuamente a escindir y a descomponer. El "trabajo" de la democracia consiste en una forzada tensión instauradora, que atraviesa la temporalidad democrática con una constante reproducción del instante en que se ha estipulado el pacto social.[26]

La "virtud" aristocrática es sustituida en la era democrática por la idea de los "derechos", punto de articulación fundamental para la ampliación del proceso de reconocimiento recíproco hacia la esfera de las relaciones públicas: "el hombre que obedece a la violencia se doblega y se degrada; pero cuando se somete al derecho de mando que le reconoce a su semejante, se eleva en cierto modo por encima de quien lo manda" (DA I, 2, cap. VI; SP II, p. 282). Una progresiva e impostergable extensión del goce de los derechos políticos representa para Tocqueville el primer motor de una pedagogía de la libertad que permite aunar democracia y participación política, apego desinteresado a las instituciones y *esprit de cité*.[27] "Estoy muy lejos de pre-

[25] Tocqueville, DA I, 1, cap. III; SP II, p. 73: "Es fácil deducir las consecuencias políticas de semejante orden social. No es posible creer que la igualdad no termine penetrando incluso en el mundo político del mismo modo que en otros ámbitos. No se puede concebir que los hombres sean iguales en todo, excepto en un solo punto. Por lo tanto, terminarán siendo iguales en todo." Lo que equivale a la necesidad de "darles los derechos políticos a todos los ciudadanos". Para una elaboración dinámica de la noción de constitución, cfr. Grimm (1994), pp. 45 ss.

[26] Cfr. Manent (1982), pp. 44-5 ss; Id., *Tocqueville: le libéralisme devant la démocratie*, en Manent (1987), pp. 221-41.

[27] Sobre este tema, cfr. Hennis (1984), pp. 87-116, pp. 101 ss.

tender que, para llegar a tal resultado, se deba por ello conceder el ejercicio de los derechos políticos a todos los hombres, pero afirmo que el medio más poderoso, y acaso el único que nos queda, para interesar a los hombres en la suerte de su patria es hacerlos participar en el gobierno de la cosa pública. En nuestros días, el espíritu cívico me parece inseparable del ejercicio de los derechos políticos; y pienso que en adelante se verá en Europa aumentar o disminuir el número de los ciudadanos en proporción a la extensión de esos derechos" (DA *I*, 2, cap. VI; *SP II*, p. 281). El ejercicio de los derechos políticos, en cuya ampliación "trabaja" el compromiso reformista del Estado, y la propiedad privada, cuyo disfrute está virtualmente al alcance de todos con la culminación del derrumbe de la sociedad feudal por obra de la Revolución, representan el trazado para la posible inscripción de los sujetos individuales en el espacio de la ciudadanía.[28] Como para Stein —y para la corriente más "progresista" del liberalismo decimonónico— los procesos de integración política de la sociedad de sujetos privados pueden ser pensados solamente a partir de la aceptación de un modelo identitario —con una coincidencia democrática *desde un principio* ya consumada, constituida por la perfecta adherencia entre libertad y propiedad— que expulsa el problema de los elementos poderosamente disociativos con que se entreteje el concepto mismo de democracia social.[29]

La asunción del modelo democrático norteamericano, donde una asentada hegemonía de la clase media ha eliminado desde un comienzo cualquier riesgo de revolución haciendo "penetrar la idea de los derechos políticos hasta en el último de los ciudadanos" y poniendo "la idea del derecho de propiedad al alcance de todos los hombres" gracias a la difusión originaria de la propiedad privada (*division des biens*), induce a Tocqueville a una especie de error de perspectiva. La imagen que el "reflejo" francés en el espejo norteamericano le devuelve a Tocqueville es la de un futuro de estancamiento y de tranquila deriva, que sólo podrá ser alterada por la imprevista aparición en Europa del espectro del comunismo. Entonces, el hecho de que "en América no hay proletarios" (DA *I*, 2, cap. VI; *SP II*, p. 283) ya no podrá ser invocado para afirmar el carácter inmediatamente inclusivo de la democracia. Así como tampoco la cuestión de aquel espectro podrá ser exorcizada simplemente disociando,

[28] A. Tocqueville, artículo (anónimo) *La majorité ne veut pas de révolution et pourquoi* (en *Le Siècle*, 1843), *SWDP*, pp. 41-4, p. 43: "El Antiguo régimen ha perecido en medio del mayor desorden que nunca haya existido, y bajo la fuerza de las pasiones más revolucionarias que hayan agitado alguna vez el corazón humano. ¿Qué ha surgido de ese desorden y de esas pasiones revolucionarias? El estado social más naturalmente enemigo de las revoluciones que se pueda concebir. Es sabido que los propietarios de tierras conforman la más moderada de todas las clases en los hábitos y la más amiga del orden y la estabilidad. Y el resultado final de la Revolución ha sido hacer ingresar a casi toda la nación dentro de esa clase. Ha repartido el suelo entre varios millones de individuos [...]. Lo que provocó dos resultados muy distintos que es preciso considerar en su conjunto: no hay nada que dé más orgullo e independencia que la propiedad inmobiliaria y que disponga mejor a los hombres para resistirse a los caprichos del poder; pero tampoco hay nada a lo que el hombre se aferre con mayor ardor y a menudo con mayor debilidad que a la propiedad de la tierra, ni algo que tema perder más en las grandes agitaciones políticas. Una población compuesta de pequeños propietarios de tierras se muestra pues animosamente rebelde y opositora; pero no puede imaginarse otra que esté menos dispuesta a violar las leyes y a derribar al gobierno.".

[29] Cfr. Gauchet (1996), pp. 15 ss.; Ricciardi (1995).

en una última apelación al ejemplo norteamericano, igualdad democrática y socialismo con el objeto de afirmar su radical heterogeneidad.[30]

La obstinación con que Tocqueville defenderá una vez más las instituciones gubernamentales de la beneficencia y la caridad pública, frente a la reafirmada imprescriptibilidad de las leyes de la economía que asignan su papel de subalternidad a las clases obreras, es producto de la "distorsión" de imagen mediante la cual la idea norteamericana de democracia oscurece la génesis revolucionaria de la libertad europea, y representa la forma extrema en que puede ser pensada la larga y expansiva ola de la libertad de los modernos a la vez que se exorciza, con creciente perplejidad y desencanto, el problema de la revolución.

## VIDAS Y OBRAS

### *A. de Tocqueville*

Nace en París el 29 de julio de 1805 en una familia de la antigua nobleza normanda. Luego de los estudios jurídicos en París, ingresa en la magistratura en 1827. Entre 1831 y 1832 realiza con su amigo Beaumont un viaje de estudios a Norteamérica, que será el origen de dos volúmenes sobre la democracia norteamericana. Durante el curso de toda su vida, efectuará largos viajes de documentación por Italia, Suiza, Argelia, Inglaterra y Alemania. En 1838, es elegido para la Academia de Ciencias morales y políticas, y en 1841, para la Academia francesa. Es diputado por el *arrondissement* de Valognes desde 1839 y conserva su mandato en la Asamblea constituyente aun después de la Revolución de febrero. En 1849, bajo la presidencia de Luis Bonaparte, es nombrado ministro de asuntos externos de la República francesa. Se retira de la vida política luego del golpe de Estado de diciembre de 1851. Muere en Cannes en 1859.

### *Obras*

*Oeuvres complètes*, ed. por J.-P. Mayer, Gallimard, París 1951-.
*De la démocratie en Amérique*, I (1835) (= *DA I*).
*Political and Social Conditions of France* (1836) (= PSC).
*De la démocratie en Amérique*, II (1840) (= *DA II*).
*L'Ancien Régime et la Révolution* (1856) (= *AreR*).
*Scritti politici*, a cargo de N. Matteucci, vol. I: *La Revoluzione democratica in Francia*, UTET, Turín, 1969 (= *SP I*); vol. II: *La democrazia in America*, UTET, Turín, 1968 (= *SP II*).
*Ricordi*, a cargo de C. Vivanti, Editori Riuniti, Roma, 1991 (= *Ricordi*).
*Scritti, note e discorsi politici 1839-1852*, a cargo de U. Coldagelli, Bollati Boringhieri, Turín, 1994 (= *SNDP*).

[30] A. Tocqueville, "Contro il diritto al lavoro", Discurso ante la Cámara del 12 de septiembre de 1848, *SNDP*, pp. 178-9.

*Vita attraverso le lettere*, a cargo de N. Matteucci y M. Dall'Aglio, Il Mulino, Bologna, 1996 (= *Vita*).

## *Literatura crítica*

BATTISTA A. M. (1989), *Studi su Tocqueville*, CET, Florencia.
BOESCHE R. C. (1987), *The Strange Liberalism of Alexis de Tocqueville*, Cornell University Press, Ithaca.
DE SANCTIS F. M. (1986), *Tempo di democrazia. Alexis de Tocqueville*, ESI, Nápoles.
—— (1993), *Tocqueville. Sulla condizione moderna*, Angeli, Milán.
DIEZ DEL CORRAL L. (1996), *Tocqueville. Formazione intelletuale ed ambiente storico*, Il Mulino, Bologna (ed. or. 1989).
GAUCHET M. (1996), *Tocqueville, l'America e noi*, Donzelli, Roma.
HENNIS W. (1984), "La 'scienza politica nuova' di Tocqueville", en *Comunità*, 186, pp. 87-116.
HERETH M., HOFFKEN J. (comps.) (1981), *Alexis de Tocqueville. Zur Politik in der Demokratie*, Baden-Baden (con una *Bibliographie sélective commentée* de A. Jardin y F. Melonio en las pp. 121-72).
JARDIN A. (1994), *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Jaca Book, Milán.
KELLY G. A. (1992), *The Human Comedy: Constant, Tocqueville and French Liberalism*, Cambridge University Press, Cambridge.
MANENT P. (1982), *Tocqueville et la nature de la démocratie*, Julliard, París.
MATTEUCCI N. (1990), *Alexis de Tocqueville. Tre esercizi di lecttura*, Il Mulino, Bologna.
MELONIO F. (1993), *Tocqueville et les Français*, Aubier, París.
MITCHELL H. (1996), *Individual Choice and the Structures of History. A. de Tocqueville as Historian Reappraised*, Cambridge University Press, Cambridge.

## *L. von Stein*

Nace el 15 de noviembre de 1815 en Eckenförde, en Schleswig-Holstein. Luego de estudiar en el Colegio Militar Christians-Pflegheim, se inscribe en los cursos de jurisprudencia y filosofía de la Universidad de Kiel. Entre 1839 y 1841 trabaja en la Cancillería de Copenhage y colabora en los *Hallische Jahrbücher*. En 1841 reside en París. Desde 1841 está nuevamente en Kiel, donde dicta cursos de derecho público. Luego de una nueva estada en París, en 1848, para seguir el desarrollo de los eventos revolucionarios, participa como "candidato de la izquierda" en la *Landesversammlung* para el Parlamento de Frankfurt. En 1851, pierde su puesto en la Universidad luego del fin de la experiencia revolucionaria de los Ducados "por haber militado en la extrema izquierda". En 1855 acepta un cargo en la Universidad de Viena. Desde 1860 y durante veinte años, enseñará allí economía, ciencia de las finanzas y ciencia de la administración. En 1868 es condecorado con la *eiserne Kröne* y nombrado caballero del Emperador de Austria. En 1878 obtiene el nombramiento como miembro de la Academia Imperial de las Ciencias de Viena. También es miembro del Instituto de Francia, de la Academia de Moscú y San Petersburgo y doctor *honoris causa* de la Universidad de Bologna. Se retira de la enseñanza al llegar al límite de edad en 1885 y muere en Viena el 23 de septiembre de 1890.

*Obras*

"Der Begriff der Arbeit und die Principien des Arbeislohnes in ihrem Verhältnisse zum Socialismus und Communismus", en *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, t. 3, vol. 2, 1846, pp. 233-90 (= *BdA*); reimpresión a cargo de E. Pankoke, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 63-120.

*Der Socialismus und Communismus der heutigen Frankreichs. Ein Beitrag zur Zeitgeschichte*, O. Wigand, Leipzig, 1848 (2ª ed.) (= *SuC*).

*Geschichte der soziale Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*, O. Wigand, Leipzig, 1850, bd. I-III (= *GsBw*, I-III).

"Demokratie und Aristokratie", en *Die Gegenwart*, 9, 1854, pp. 306-44 (= *DuA*); incluido en *Schriften zum Sozialismus*, con un prólogo especial, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1974, pp. 63-101.

*Gegenwart und Zukunft des Rechts- und Staatswissenschaft Deutschlands*, Cotta, Stuttgart, 1876 (= *GuZ*).

*Die Verwartlungslehre* (1866-84), Neudruck, Scientia Verlag, Aalen, 1962, 10 vols.

*Opere scelte. I. Storia e Società*, a cargo de E. Bascone Remiddi, Giuffrè, Milán, 1986 (= *OS I*).

*Literatura crítica*

DE SANCTIS F. M. (1976), *Crisi e scienza. Lorenz Stein alle origini della scienza sociale*, Jovene, Nápoles.

—— (1986), "Propietà privata e società moderna: Hegel y Stein", incluido en *Società moderna e democrazia*, CEDAM, Padua, pp. 82-148.

GARCÍA PELAYO M. (1949), "La teoría de la sociedad en Lorenz von Stein", en *Revista de Estudios políticos*, 47, pp. 43-88.

HAHN M. (1969), *Bürgerlicher Optimismus in Niedergang. Studien zu Lorenz Stein und Hegel*, Fink, Munich.

KOSLOWSKI S. (1989), *Die Geburt des Sozialstaats aus dem Geist des deutschen Idealismus. Person und Gemeinschaft bei Lorenz von Stein*, Acta Humaniora, Weinheim.

MUNDIG M., "Bibliographie der Werke Lorenz von Steins und der Sekundärliteratur", en Schnur (1978), pp. 561-625.

RICCIARDI M. (1992), "Die Gewalt der Dinge'. Antefatti della dottrina della società e dell' amministrazione di Lorenz von Stein", en *Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento*, XVIII, pp. 201-21.

—— (1995), Lavoro, cittadinanza, costituzione. Dottrina della società e diritti fondamentali in Germania tra movimento sociale e rivoluzione", en R. Gherardi, G. Gozzi (editores), *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna, pp. 119-59.

SCHNUR R. (comp.) (1978), *Staat und Gesellschaft. Studien über Lorenz von Stein*, Dunker & Humblot, Berlín.

STEINER H., TREIBER H. (1975), *Die Revolution und ihre Theorien. Frankreich 1848: Marx, von Stein, Tocqueville im aktuellen Vergleich*, Westdeutscher Verlag, Opladen.

TASCHKE H. (1985), *Lorenz von Steins nachgelassene staatsrechtliche und rechtsphilosophische Vorlesungsmanuskripte*, Decker's Verlag, Heidelberg.

OTROS TEXTOS UTILIZADOS


ARON R. (1967), *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, París.

BÖCKENFÖRDE E. W. (1970), *Staat und Gesellschaft*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

BRUNNER O. (1970), *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milán.

CASTEL R. (1995), *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, París.

CONZE W. (1970), "Das Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft im Vormärz", en Id. (comp.), *Staat und Gesellschaft im deutschen Vormärz*, Klett, Stuttgart.

EWALD F. (1986), *L'État providence*, Grasset, París.

FURET F. (1987), *Critica della Revoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari.

GLASER J. C. (1864), "Die Idee der Gesellschaft und der Gesellschaftswissenschaft", en *Jahrbücher für Gesellschafts- und Staatswissenschaften*, vol. 1, pp. 1-23.

GOZZI G. (1988), *Modelli politici e questione sociale in Italia e Germania fra Otto e Novecento*, Il Mulino, Bologna.

GRIMM D. (1994), *Die Zukunft der Verfassung*, Suhrkamp, Francfort.

HALTERN U. (1985), *Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

HIMMELFARB G. (1984), *The Idea of Poverty. England in the Early Industrial Age*, Faber & Faber, Londres-Boston.

—— (1992), *Poverty and Compassion. The Moral Imagination of the Late Victorians*, Vintage, Nueva York.

HUBER E. R. (1965), *Nationalstaat und Verfassungsstaat. Studien zur Geschichte der modernen Staatsidee*, Kohlhammer, Stuttgart.

KOSLOWSKI P. (1982), *Gesellschaft und Staat. Ein unvermeidlicher Dualismus*, Klett, Stuttgart.

MANENT P. (1987), *Histoire intelectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Calmann-Lévy, París.

MARCUSE H. (1965), "Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica" (ed. or. 1933), en *Cultura e società*, Einaudi, Turín, pp. 147-87.

PANKOKE E. (1970), *Sociale Bewegung, sociale Frage, sociale Politik*, Klett, Stuttgart.

—— (1990), *Die Arbeiterfrage. Arbeitsmoral, Beschäftigungskrisen und Wohlfahrtspolitik im Industriezeitalter*, Suhrkamp, Francfort.

PROCACCI G. (1989), "Sociology and Its Poor", en *Politics & Society*, 2, pp. 163-87.

—— (1993), *Gouverner la misère. La question sociale en France (1789-1848)*, Seuil, París.

QUÉTELET A. (1991), *Sur l'homme et le développement de ses facultés*, Fayard, París.

RIEDEL M. (1975a), *Hegel fra tradizione e rivoluzione*, Laterza, Roma-Bari (ed. or. 1969).

—— (1975b), entrada "Gesellschaft, bürgerliche", en O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (comp.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch- sozialen Sprache in Deutschland*, t. 2, Klett, Stuttgart, pp. 719-862.

RIEHL W. H. (1861a), *Die Familie*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart.

—— (1861b), *Die bürgerliche Gesellschaft*, Cotta'scher Verlag, Stuttgart.

SCHIERA P. (1987), *Il laboratorio borghese. Scienza e politica nella Germania dell'Ottocento*, Il Mulino, Bologna.

# 17. PODER Y CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA EN MARX

## 17. 1 FILOSOFÍA POLÍTICA Y PODER EN EL JOVEN MARX

*Gaetano Rametta*

### *17. 1. 1. La crítica a la filosofía hegeliana del derecho y el problema de la democracia*

La crítica de Marx a Hegel se concentra en la escisión entre la sociedad civil y el Estado, y al mismo tiempo incumbe a la ubicación histórico-conceptual del pensamiento hegeliano.[1] En la reconstrucción del joven Marx sobre el origen de la separación moderna entre la sociedad civil y el Estado, la *Revolución francesa* aparece como el momento en que se efectúa dicha escisión.[2] Por un lado, la "sociedad" se adueña del poder político en la forma del "tercer estado" que se califica y afirma como "nación"; por el otro, dicho movimiento conduce a la definitiva y radical *despolitización* de la esfera "social", que de tal modo surge por primera vez como una dimensión autónoma y separada. Se engendra así la dicotomía entre la esfera "privada" y la esfera "pública", el *bourgeois* y el *citoyen.* Al concentrar las funciones políticas en el Estado, la *sociedad* se realiza por primera vez como esfera independiente del espacio público, donde los hombres, ya disueltos los antiguos lazos estamentales, se afirman históricamente como *individuos privados.*

Según el joven Marx, la modernidad de la filosofía política de Hegel consiste en que concibe la *escisión* como un momento estructural del Estado moderno, al mismo tiempo que intenta conducir esa separación hacia la *unificación* dialéctica. Pero el pensamiento hegeliano no alcanzaría su objetivo en relación con la *mediación* entre sociedad civil y Estado. Para demostrarlo, Marx despliega una crítica detallada de la concepción hegeliana del *poder legislativo* y en particular de la doctrina de los *estamentos* y de la *diputación* por estamentos.[3] Las cuales se verían afectadas por dos "colisiones": la *primera* se produce entre el legislativo y el conjunto de la *Verfassung.*[4] El legislativo, en lugar de ser la realización acabada de lo universal en la forma de la *ley,* no sería más que la reiteración, en el interior mismo de la disposición del Estado, de la fractura y la oposición entre lo universal y lo particular, entre el Estado y la

[1] Sobre la relación del joven Marx con Hegel, sigue siendo útil Cian (1977). Para una perspectiva histórico-interpretativa de la "crítica de la política" marxiana, cfr. Bongiovanni (1981).

[2] Cfr. *PE*, pp. 381 ss.; *CFH*, pp. 86-8, 93 ss. Cfr. también la edición Finelli de este último texto, Trincia (1981), con un amplio comentario. Sobre la interpretación marxiana de la Revolución francesa, dentro del amplio marco de un debate político e historiográfico que ya tiene dos siglos, cfr. Hobsbawm (1991).

[3] Cfr. *CFH*, pp. 73 ss.

[4] *Ibid.*, pp. 67 ss. y pp. 71 ss.

sociedad. La *segunda* colisión se produciría en cambio entre los diversos momentos internos del poder legislativo, y se divide a su vez en *a)* el conflicto entre el gobierno y los estamentos; *b)* el conflicto entre la diputación y los "individuos, corporaciones y círculos" de la sociedad civil.

Dado que en el legislativo se reproducen simplemente las contradicciones que deberían haberse "unificado" en el curso de la "mediación" dialéctica, Marx llega a diagnosticar la sustancial *Formlosigkeit* del Estado hegeliano[5] y define la concepción de los estamentos como una expresión de "romanticismo" político.[6] Estos últimos, en efecto, al no poder recomponer la ruptura entre sociedad civil y Estado, no indicarían más que una aspiración y una tendencia destinadas a permanecer prisioneras de su inconsecuente impotencia.

La catástrofe del pensamiento hegeliano concluye para Marx toda la parábola de la filosofía política moderna, fundada en la monopolización de las funciones de la soberanía por parte del Estado. Para Marx se trata de descender —o remontarse— desde la crítica de la metafísica idealista de la soberanía, que culmina en la *unidad* del monarca,[7] hacia la dimensión democrática de la pluralidad como momento irreductible, y a la vez irrepresentable, de la *praxis* política. Desde esa perspectiva la democracia, tal como es pensada por el joven Marx, aparece como el producto de una operación crítica con respecto a toda la disposición de la filosofía política moderna, incluyendo la noción de la *voluntad general* que, de Rousseau a los jacobinos, había permanecido de todos modos en el interior de una problemática de la soberanía y del poder como formas de realización de la unidad política. La posición "democrática" del joven Marx, entonces, no puede ser identificada con la de Rousseau y su "voluntad general", ya que esta última, como lo demuestra la experiencia jacobina que es su más acabada tentativa de desarrollo revolucionario, no solamente no *suprime*, sino que por el contrario lleva a su cumplimiento histórico efectivo la concentración de la soberanía en el Estado entendido como realización suprema de la unidad política.

Por lo tanto, la práctica política democrática a la que alude el joven Marx ya no puede remitirse a la conceptualidad moderna de la soberanía y el poder. Si por soberanía se entiende el monopolio de la decisión pública, la representación eficaz de la unidad política, la capacidad de imponer obediencia mediante la amenaza y eventualmente el uso legítimo de la fuerza, entonces la crítica del joven Marx a Hegel no es únicamente relevante con relación a un determinado dispositivo de pensamiento, sino antes bien, y sobre todo, como síntoma de una ambición, como expresión de un movimiento que aspira a una *experiencia* distinta de la dimensión política, aunque sin que disponga todavía del instrumental conceptual para poder hacer algo más que indicar una orientación de investigación.

Pero al menos dicha orientación resulta clara: se trata de mostrar que el poder moderno es todo lo contrario de la supresión del *dominio* del hombre por el hombre,

[5] *Ibid.*, p. 77 ("*falta de forma*").
[6] *Ibid.*, p. 107.
[7] Cfr. *CFH*, pp. 30 ss.

sino que más bien, ante la imposibilidad de presuponer el orden cósmico-jerárquico dentro del cual era posible concebir un "gobierno", sería el dispositivo capaz de mantener la desigualdad y las funciones de mando y obediencia en un contexto donde ya no es posible remitirlas a una "jerarquía" natural de las almas.

El poder moderno, que se supone legítimo por estar construido sobre la igualdad que excluye el dominio del hombre sobre el hombre, por eso mismo estará privado de cualquier tipo de legitimidad desde el momento en que sea revelado como función y factor de una desigualdad que le permite al hombre dominar al hombre. Lo que significa que, desde el interior de la soberanía moderna, surge la huella de una experiencia de la política que la soberanía debió ubicar en sus orígenes para constituirse de forma legítima, pero que al mismo tiempo debió ocultar y destruir para instaurarse como un *poder* dotado de fuerza *eficaz*. Si el poder tan sólo se revela como la forma *moderna* del dominio, entonces se trata de reivindicar la realidad efectiva de la acción política en una instancia distinta de la instancia del poder.

La *democracia* debería pues leerse a la luz de esa instancia y esa *crítica*, ya que en el giro que va a imprimir el joven Marx tendría que eliminarse la ecuación entre el orden político y la producción de la unidad política, que justamente la experiencia jacobina había llevado a su máxima exasperación. Sin embargo, el basamento de la crítica democrática al complejo filosófico-político moderno encuentra allí su propio punto de crisis. Porque resulta evidente que la asunción de la democracia en esa acepción considera resuelto el problema del orden político, de cuya problematicidad había partido la misma ciencia política de la era moderna. Será el motivo por el cual Marx ya no podrá contentarse con poner en evidencia la pluralidad como presupuesto esencial y escamoteado de la soberanía y el poder modernos, sino que deberá dirigirse a una forma calificada de la pluralidad, que pudiera instituirse como unidad no en la medida en que fuera *representada*, sino porque así debería existir en su constitución real. Dicha pluralidad calificada, que no se representa como unidad y que sin embargo no da lugar a una desvinculada y monádica diversidad de acciones e intereses, es lo que Marx intentará expresar con la noción de "clase", que será determinada en su unidad no en la medida en que esté *constituida* de una vez por todas, sino en tanto y en cuanto se despliegue como un *proceso* estructurado de unificación.

### *17. 1. 2. De los* Manuscritos *de 1844 al* Manifiesto *de 1848*

El poder moderno se instaura sólo a costa de distinguir y separar de sí mismo una esfera, la "sociedad", que por ello aparece como privada de relevancia "política" desde el punto de vista del Estado. Pero luego de atravesar la crítica de la filosofía política del derecho hegeliana, para Marx se trata de llevar a cabo una estrategia más sutil de diferenciación y redefinición: diferenciación del dispositivo moderno, que halla en Hegel su punto de máxima condensación y "realización"; redefinición de la ubicación del pensamiento propio con respecto a la modernidad y a su crítica.

Desde ese punto de vista, Marx no se limita a invertir las relaciones entre la sociedad civil y el Estado, vale decir, a teorizar una relación entre "estructura" y "superes-

tructura" que trastorne las relaciones de prioridad pero que mantenga inalterada la gramática de la oposición; y tampoco "sustituye" el orden "idealista" de la dimensión política o estatal con el orden "materialista" de las relaciones económico-productivas o "sociales". La especificidad de la operación marxiana consiste más bien en desmantelar la estructura misma de la oposición, desplazando así drásticamente el plano del discurso y de la misma conceptualidad política.

Al obrar así, además, no hace sino desarrollar los resultados de la crítica anterior a la noción moderna de soberanía, que no sólo implica la expropiación de las capacidades de decisión y de acción política que el joven Marx atribuía a los "individuos en tanto que todos",[8] sino que produce también un efecto de *ocultamiento* con respecto a la naturaleza eminentemente *política* de esa misma operación teórica. Por un lado, *la sociedad es representada conceptualmente como impolítica* para incorporar en el Estado las funciones ligadas a la soberanía. Por el otro, mediante la *neutralización así producida,* se obtiene el resultado de *despolitizar* la conflictividad cada vez más explosiva en el nivel de las relaciones "sociales". Criticar la distinción entre "Estado" y "sociedad civil" significa en cambio mostrar el carácter eminentemente político, y ocultador desde la óptica cognoscitiva, de aquella distinción, al mismo tiempo que se esclarece la *politicidad constitutiva y estructural* de lo que se denomina "sociedad".

Con esta intervención, Marx efectúa una revolución que es al mismo tiempo política y epistemológica. Porque desde el momento en que entra en crisis la pretensión de identificar al Estado como el órgano supremo del "poder" investido de "unidad política" y "soberanía", estas últimas también tienden a diluirse como categorías sustentadoras del discurso científico.[9] De este modo, en la parábola que conduce de la *Introducción* de 1844 a la *Crítica de la filosofía del derecho hegeliana* y de los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* a la redacción del *Manifiesto,* se consuma una alteración de toda la base conceptual a partir de la destrucción del dispositivo dicotómico público/privado. La política se desborda del Estado invistiendo a toda la sociedad y semejante "descarrilamiento" de la dimensión política afecta no solamente a la "teoría", sino también a la estructuración *real* del vínculo poder-sociedad vigente en la disposición constitucional de los Estados modernos.

Dentro de ese marco se sitúa la crítica de la *propiedad* y de la *alienación* del trabajo obrero.[10] Puesto que el Estado moderno garantiza jurídicamente la institución de la propiedad privada y con ello la posibilidad de intercambiar fuerza de trabajo por salario. Pero desde el momento en que se asume que la dimensión estatal es la única propiamente política, podrá presumirse que será nula la relevancia política de di-

[8] Cfr. *CFH*, p. 130.

[9] Para una perspectiva sobre las problemáticas epistemológicas que vaya más allá de los textos que estamos comentando, parece seguir siendo útil remitirse a algunas contribuciones presentes en el debate italiano de los años setenta, como Rovatti (1973); Curi (1975); Veca (1977). Guastini (1974) le presta una particular atención al lenguaje "jurídico" de Marx. Para la vinculación entre las nociones de "crítica" y "crítica de la economía política", cfr. por último Rancière (1973).

[10] Cfr. *MEF*, en particular pp. 193-205 (sobre el "trabajo alienado") y pp. 209-35 (sobre la crítica de la propiedad privada).

cho intercambio, se podrán "simular" como políticamente insignificantes el concepto y la misma realidad del *trabajo asalariado.*

Con ello aparece como despolitizada toda la esfera de las relaciones económico-sociales; y sobre todo aparece como privada de relevancia política la relación entre el capital y el trabajo asalariado, en su concreta configuración material, que halla el lugar de su cumplimiento históricamente determinado en la *fábrica* moderna. La *economía* podrá pues pretender ser una ciencia "neutral", porque parecen neutrales y despolitizadas las relaciones que le correspondería "describir" objetivamente. De igual modo la codificación *jurídica,* que encuentra en la soberanía del Estado la garantía de su vigencia, podrá mostrarse también como un lugar de regulación neutral de las relaciones entre los órganos del Estado y los derechos de los individuos, considerando que las instituciones de las que emana son representantes legítimos de la soberanía que le corresponde a la totalidad del pueblo como depositario de la "voluntad general".[11]

Desde el momento en que la dimensión "social" se encuentra investida con la lógica de lo político, caen en cambio las neutralizaciones efectuadas por la filosofía política moderna, así como se resquebraja la pretendida neutralidad del derecho y de la ciencia económica "burgueses". Pero un pensamiento que asuma profundamente tal descubrimiento debe ante todo redefinir su propio dispositivo lógico y discursivo; lo que significa, de manera preliminar, redefinir su relación con la "realidad".

El concepto marxiano de "ideología" le impone al mismo Marx pensar de nuevo y drásticamente la "posición del pensamiento con respecto a la objetividad".[12] Si el pensamiento es parte integrante de la realidad, en efecto, la realidad ya no podrá ser entendida como algo independiente del pensamiento, sino que se verá modificada cada vez que un pensamiento intente proporcionar un *saber* adecuado sobre ella. Se trata entonces de producir una nueva forma de ciencia, un nuevo horizonte discursivo y categorial, que asuma hasta sus últimas consecuencias la politización radical que en adelante reviste a cualquier ámbito de la existencia, desde el momento en que lo político excede al Estado y éste ya no emerge como una instancia suficiente ni privilegiada para la formación del *poder* político, y se trata también de atravesar y profundizar la *crisis* irreversible de semejante complicidad entre Estado, poder y representación de la unidad política.

Ahora bien, según Marx existe una *lógica* muy precisa a la que puede referirse la crisis del ordenamiento teórico-político de la modernidad. Si en el origen de la crisis de la estatalidad moderna estaba el desbordamiento de la política del horizonte de la estatalidad, se torna necesario comprender las raíces del desbordamiento de los conflictos políticos fuera del Estado. ¿Cuál es el nuevo horizonte, dentro del cual el mismo Estado se halla involucrado como parte del proceso? No tanto la "sociedad", sino más bien el "motor móvil" de una nueva calificación de la totalidad de las

[11] Evidentemente, estamos en el núcleo de la noción marxiana de *ideología,* que necesariamente debe remitirse a *La ideología alemana.*

[12] Sobre la matriz hegeliana de dicha formulación, nos remitimos a los parágrafos 25 ss. de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas.*

relaciones sociales y estatales —solamente algo así podrá ser la palanca de Arquímedes para una rearticulación general del discurso científico *y* de la acción política. Dicha palanca es lo que debería expresar la noción de "clase", de la clase "obrera" que, por debajo de las cenizas del discurso filosófico-político de la modernidad, surge como "sujeto", en el doble sentido de *a)* sujetada bajo el dominio estatal-social; pero también por ello en el sentido de *b)* ser la única en condiciones de revelar en su verdad, es decir, en su mentira, el dispositivo científico-discursivo de la filosofía y de la economía política modernas.

Pero antes de profundizar el discurso en esa dirección,[13] es oportuno detenerse en la función categorial de la noción de *clase*, para aclarar su valor crítico y desestructurante con relación al discurso de la filosofía política moderna, aunque también con respecto al ordenamiento *interno* del pensamiento de Marx en esta etapa. Antes que nada, la "clase" de los obreros existirá allí donde exista trabajo asalariado. Pues en el concepto de trabajo asalariado ya está implícito que al mismo tiempo es origen y función del proceso de acumulación del capital. Pero si la fábrica moderna es el lugar históricamente determinado de constitución del "proletariado" como clase, no obstante tal primacía de la fábrica no va acompañada ni puede conceptualmente ir acompañada por la hipóstasis de un sujeto-sustrato metafísicamente presupuesto.

Desde ese punto de vista, el "proletariado" no es la inversión material de la noción hegeliana del "espíritu" como "sustancia que es al mismo tiempo sujeto".[14] Si se limitase a ser así, se mantendría de todos modos la función que en la lectura marxiana había sido cumplida por el "espíritu" hegeliano como macrosujeto y como centro de imputación de los procesos históricos. Lo cierto en cambio es que la crítica de la ciencia política moderna no se limita a remplazar el rótulo de una función que seguiría "conservándose" en cuanto tal, en el sentido de que antes (en Hegel) el sujeto habría sido el "espíritu", mientras que ahora (en Marx) el sujeto se transformaría en su correlativo "material", vale decir, la clase. La concentración de los obreros en la fábrica moderna es la condición material con base en la cual se producen las prácticas de construcción de la identidad colectiva, pero esos procesos de constitución y de unificación del proletariado como "clase" no pueden llevar a la constitución de un sujeto acorde con el de la soberanía estatal moderna, puesto que eso significaría volver a caer dentro de la lógica del poder y de la unidad política.

La connotación propia del concepto de "clase" debería pues mantener juntas la unidad del nombre colectivo y la multiplicidad de prácticas y "sujetos" que constituyen la articulación material de la clase. El "partido comunista" del *Manifiesto* es la expresión y el resultado de dicha tensión.[15] Precisamente por eso no puede ser remitido a la noción de *representación* moderna. Si la dialéctica autor-actor es constitutiva de esta última, donde el actor es quien realiza las acciones de las que no es autor,

[13] Para mayores especificaciones sobre el discurso marxiano en referencia a los conceptos de "clase" y de "crítica de la economía política", remitimos a la parte de este ensayo llevada a cabo por M. Merlo.

[14] Según la célebre formulación hegeliana del *Prefacio* a la *Fenomenología del espíritu*.

[15] Cfr. al respecto el cap. II del *Manifiesto del partido comunista* (con el emblemático título *Proletarios y comunistas*).

mientras que el autor (el pueblo "soberano") es el autor de acciones que sin embargo no realiza por sí mismo, sino que las hace encarnar por el actor,[16] resulta evidente que el "partido" no puede ser "representante" sin perder la especificidad de aquello que Marx está tratando de pensar con la noción de clase, en cuanto ulterior con respecto a la ciencia política moderna.

Por otra parte, también parece difícil referir la teorización del *Manifiesto* a la categoría de la representación "existencial", formulada por Voegelin en nuestro siglo. Pues también en la representación de orden existencial el representante produce una *reductio ad unum* de lo múltiple, es decir que constituye lo múltiple como "sujeto" que halla entonces unidad de acción y de decisión, y por lo tanto operatividad política, en el mismo momento en que se ve despojado de la capacidad de actuar políticamente.[17]

Por último, ni siquiera es posible pensar el partido como organización dotada de un mandato "imperativo" por parte de la clase, puesto que el mandato "imperativo" presupondría que ya se ha constituido el sujeto que otorga el mandato, mientras que por un lado la clase no puede convertirse en "sujeto" sin perder la materialidad de su propia constitución; y por el otro, dentro de la misma conceptualidad moderna, el concepto de mandato "imperativo" es contradictorio en sí mismo, pues o bien el sujeto que otorga el mandato ya está constituido y entonces es capaz de actuar políticamente, por ende no necesita ser representado; o bien no está constituido y entonces no se entiende quién podría otorgarle "imperatividad" al mandato del eventual representante.

De igual modo, parece insuficiente la determinación de la relación política dentro de la clase si es que se remite a la dupla mando-obediencia. Esta dupla se halla estrechamente ligada con la anterior, puesto que sólo el representante puede pretender legítimamente obediencia, y sólo quien reconoce que es representado por el representante está obligado a prestar obediencia frente a las órdenes —de las *leyes*— provenientes del primero. Pero como sabemos, ésta es justamente la lógica del *poder* moderno, contra cuyo dispositivo de legitimación ya se había sublevado la crítica del joven Marx. Por lo tanto, ni una dicotomía entre actor y autor, ni una polaridad de mando y obediencia pueden describir adecuadamente las relaciones internas en la constitución material de la clase.

Mucho menos adecuado será el intento de leer en el proletariado la instancia de una emancipación de la sociedad en contra del Estado. Sobre todo porque, como ya lo hemos mostrado en varias ocasiones, Marx socava en sus fundamentos la estructura de la oposición que presupone como dos polos por un lado la "sociedad", por el otro el "Estado"; en segundo lugar, porque el proletariado surge como concreción, al mismo tiempo histórico-material y categorial, en la que se consumen y se disuelven todas las principales distinciones que sostenían la gramática del discurso filosófico-político moderno: la distinción entre la esfera pública y la esfera privada, entre el ámbito de lo político y el ámbito de lo económico, entre la esfera social y la esfera estatal.

[16] Cfr. en este mismo volumen, la *Introducción* de G. Duso a la *segunda parte*.

[17] Sobre Voegelin, nos remitimos también *infra*, en este volumen, al cap. 20.

Por tal motivo, a Marx le parece vano cualquier intento de encauzar la acción política del proletariado en clave "reformista", es decir, como un problema de ampliación de la esfera de los derechos, como la conquista de progresivos espacios de emancipación "social", y otras variantes similares. Ninguna "emancipación" es posible en lo "social", puesto que lo social es el producto, a la vez científico y político, del discurso teórico y de las prácticas políticas que han instituido, mediante los cuales *se ha* instituido, el *poder* moderno. Aunque también debido a ello, la "clase" emerge como *irrepresentable* e inasible para la comprensión de los conceptos que organizaron el discurso de la filosofía política moderna.

En el estatuto del "partido" se refleja pues el carácter problemático que reviste la conceptualización de la clase. Dado que esta última siempre se expresa a través de la diferencia entre el concepto propio del discurso científico y su materialidad concreta, que impide cualquier forma de *reductio ad unum.* Entonces, del mismo modo que el discurso científico no puede prescindir de dicho concepto, aunque al mismo tiempo está forzado a desustancializarlo y a deslocalizarlo, la irrepresentabilidad de la clase se refleja en el estatuto político del partido, aunque en el fondo no sea apropiable teóricamente. No estamos simplemente ante una aporía, ya que esta última se ha manifestado como la forma específica de la filosofía política moderna y de su desenlace idealista hegeliano; por otro lado, el desplazamiento en sentido materialista de la conceptualidad científica marxiana, que pretende dar cuenta de las modificaciones que efectivamente se van desarrollando en el nivel de los procesos históricos y categoriales, está siempre más acá o más allá de la comprensión de la "clase", precisamente porque la clase no es ni puede ser un "objeto".

Y a la luz de tal *impasse,* que corresponde en el plano teórico a la derrota obrera de 1848, habrá que interpretar el desarrollo del proyecto marxiano de una *crítica de la economía política.*

## 17. 2 EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

*Maurizio Merlo*

### *17. 2. 1. La sociedad burguesa y el espacio de las clases*

En su exilio londinense, siguiendo de cerca el movimiento cartista,* Marx vuelve por un momento la mirada hacia atrás, a las "llamadas" revoluciones de 1848. La representación de las clases se ha disuelto, el antagonismo entre el proletariado y la bur-

* Movimiento político y social de la primera mitad del siglo XIX que orientaba las aspiraciones de los obreros ingleses hacia una mayor democracia política. Su denominación deriva de la *people's charter* ("carta del pueblo"), nombre del documento programático de una asociación de trabajadores difundido en 1838. [T.]

guesía se ha polarizado y concentrado en una "guerra civil latente y abierta", y sin embargo tal relación entre las clases como fuerzas colectivas personificadas todavía le parece a Marx esencialmente *simétrica*. Por ello dichas revoluciones son sólo "míseros episodios [...] pequeñas fracturas y laceraciones en la costra dura de la sociedad europea", aun cuando han anunciado la emancipación del proletariado, es decir, "el misterio [...] de la revolución de este siglo" (Marx, 1984a). La discontinuidad y la asimetría del espacio de las clases imponen un cambio radical en el marco conceptual. Se inicia el largo camino que conduce de los *Grundrisse* al *Capital*: la puesta al desnudo de la "base productiva, real" de la igualdad y de la libertad que "se muestran como desigualdad y ausencia de libertad". La igualdad y la libertad, la naturaleza contractual de la relación salarial, la convergencia de intereses individuales en el interés colectivo se revelan como mera ilusión, que sólo alimenta la tácita coacción, implícita y fáctica, de la relación económica. Pero no se trata únicamente de una crítica inmanente de la distancia entre ilusión y realidad; el proyecto de una crítica de la economía política pretende mostrar la base real de la representación de lo *público* como la esfera donde los individuos, despojados de la abstracción con que están investidos en las relaciones de mercado en tanto que propietarios de mercancías, entran en relación como sujetos iguales y libres.[18] Y el mismo concepto de sociedad civil habrá de resultar acrítico. Ubicarse de manera no conceptual desde el punto de vista de la sociedad "no significa más que olvidar las *diferencias* que precisamente expresan la *relación social* (relación de la sociedad burguesa)" (Marx, 1969a, I, p. 242), cuya forma de dominación es muy específica: una doble centralidad de la sociedad y el Estado que resulta ambivalente —pues da cuenta de la oposición entre lo público y lo privado, *duplicándola*— pero necesaria —en cuanto forma jurídica de la apropiación privada del trabajo ajeno, enmascarada por la apariencia del contrato salarial.

Esa doble centralidad parece revestir el carácter de forma política estructural de la sociedad burguesa, en tanto que se identifica con el mismo capitalismo, con las condiciones de su reproducción. Sin embargo, no se agota con ello la determinación *política* del proyecto de crítica de la economía política como transformación radical del marco conceptual. En una primera y burda acepción, la economía es "política" en tanto descubre la modificación de relaciones de dominación en los fenómenos de competencia y en la constitución de los poderíos económicos, así como la lógica de la explotación en la acumulación del capital y en la equivalencia del valor. La riqueza burguesa *aparece* como mercancía —en las formas sociales del derecho y la representación económica— ante los individuos, todos igualmente constituidos como sujetos independientes que, por medio de contratos entre propietarios iguales, intercambian valores equivalentes, es decir, productos de trabajos "privados", independientes unos de otros. Pero entonces la crítica debe señalar sobre todo los límites de la autorrepresentación de la sociedad burguesa en una ciencia (la economía política) que a Marx le parece que avanza "necesariamente" desde

[18] Poggi (1973), pp. 209 y 216 ss. Sobre los *Grundrisse*, cfr. Negri (1979).

una forma científica hacia su disolución por efecto *directo* del surgimiento del antagonismo de clase.[19] Dicha disolución adquiere la forma de la economía "vulgar" que, al limitarse a la apariencia de las relaciones económicas en la sociedad burguesa, pretende ser *no política*.

El *incipit* conceptual marxiano se constituye como una ruptura con ese armazón categorial. No es casual que los *Grundrisse* comiencen con el dinero como forma-valor y no con el trabajo universal, porque la sustancia de la sociedad burguesa es directamente poder social en su forma más evanescente, la *forma*-dinero, donde la soberanía política ronda ahora como un fantasma. Como representante universal y material de la riqueza, el dinero es el soberano de las mercancías, ejerce un dominio absoluto. Con él, los productos y actividades se resuelven como valores de cambio, quedan disueltas "todas las rígidas relaciones de dependencia personales (históricas) en la producción". El dinero constituye el único "lazo social" entre individuos recíprocamente indiferentes: es la comunidad, y no puede soportar una que le sea superior.

Marx invierte una ironía hobbesiana sobre la representación burguesa del interés general: no es más que el interés de sujetos privados elevado a un interés social determinado (Marx, 1969a, I, p. 96). La sociedad no es una forma unitaria ni una totalidad compuesta, en equilibrio, sino *bellum omnium contra omnes*, una *topología* de relaciones de fuerza. La unidad producida por los individuos-custodios de mercancías parece ser "algo exterior y objetivo [...] no sus relaciones recíprocas, sino su subordinación a relaciones que existen independientemente de ellos y surgen del choque de los individuos recíprocamente indiferentes" (*ibid.*, p. 98). De manera homóloga al dispositivo lógico del pacto, la exterioridad del vínculo social en la forma-dinero se presenta como forma general y abstracta del *principio general* de las relaciones de dependencia personales subsumidas en relaciones materiales. En cuanto valor de intercambio reificado, el dinero posee una cualidad social porque "los individuos han alienado, en forma de objeto, su propia relación social" (*ibid.*, p. 102). Por ello la soberanía de la forma-dinero efectúa la acuñación de lo social como red de fragmentos individuales mecánicamente entrecruzados en un álgebra monetaria que sostiene su representación jurídica.

En los procesos de objetivación y despersonalización del poder, la moneda ocupa pues el lugar del soberano: es la forma universal, evanescente de una configuración política y social que, lejos de estar completa, es más bien "una masa de formas antitéticas", una relación extrañada de la cual los individuos singulares ("dominados por abstracciones") son meros *soportes*. Con la desaparición de la sustancia de las relaciones comunitarias (aun cuando persista como ilusión), la moneda se vuelve la forma mínima de un lazo social que consiste en la escisión como forma de la relación entre individuos y entre éstos y las estructuras político-económicas.

"El poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto que propietario [...] de dinero. Lleva consigo en

[19] Marx (1987), p. 508, carta a Weydemeyer de marzo de 1852. Marx (1974), p. 80.

el bolsillo su poder social, así como su vinculación con la sociedad, [...] bajo la forma de una cosa" (*ibid.*, pp. 97-8). La cualidad de poder social que reviste el dinero se torna determinada cuando se presentan individuos "cuya simple subsistencia" es expresión de una subordinación general y abstracta que se determina como trabajo asalariado formalmente libre: la fuerza-trabajo sólo encuentra personificaciones de poder social albergadas en la forma-dinero (*ibid.*, p. 107).

En cuanto síntesis del dominio social sobre dichos individuos, la forma-dinero instaura un espacio asimétrico en donde entran en relación individuos aparentemente iguales: el "propietario de dinero", encarnación de un capital en potencia, y el "propietario de fuerza de trabajo", soporte de una abstracción objetiva, el trabajo, que es inseparable de su corporeidad. El registro de la temporalidad se escinde: al "trabajo objetivado" —temporalidad pasada que se torna una presencia espacial— solamente puede contraponerse el trabajo vivo, temporalmente presente. Que a su vez puede darse sólo como sujeto vivo, en el cual el trabajo "existe como capacidad [...] posibilidad", como *obrero* (*ibid.*, pp. 251-2). Tal determinación del trabajo y el individuo le permite a Marx profundizar el concepto de *clase* trabajadora, irreductible a un grupo social, apartada de una totalidad unitaria. En tanto que trabajo vivo, el obrero se presenta *en la sociedad burguesa* como sujeto sin objeto, donde "el trabajador [...] no tiene una existencia objetiva, existe sólo subjetivamente; pero la cosa que se le contrapone se ha vuelto ahora la verdadera comunidad, de la que trata de apropiarse y por la cual en cambio es devorado" (*ibid.*, p. 124; I, p. 279; cfr. Toscano, 1988, pp. 62-3).

La razón profunda de las revoluciones es la contradicción entre la pretensión del Estado de constituir una comunidad de individuos libres e iguales (la relación capitalista reproduce en formas siempre diferentes un contenido comunitario) y la desnuda subjetividad del trabajador. Marx no se limita a mostrar —como Tocqueville— la naturaleza ambigua de la democracia, su irrefrenable tendencia a convertirse en despotismo, en un destino de despolitización del individuo. Antes bien la *apariencia* de las relaciones de libertad e igualdad "atrae a la democracia" (*ibid.*, I, p. 106) hacia el formalismo jurídico, hacia la figura y la relación de circulación entre los valores de cambio de las mercancías. El *exorcismo liberal* de la democracia moderna (y de su "sombra", el despotismo) pretende suprimir por medios políticos el antagonismo fundamental que antecede y determina la *producción*, procurando imponer el equilibrio de intereses y la división del poder entre fuerzas sociales no homólogas. La crítica de la representación liberal del espacio público como esfera del derecho, de la identificación entre libertad y propiedad privada, avanza a la par de la crítica de los proyectos socialistas de recomposición obrero-trabajo, intentos de compensación *no-política* del "completo vaciamiento" burgués como *contrafiguras* de resarcimiento social del trabajo.

Las determinaciones objetivas del poder fundan, contradictoriamente, relaciones de propiedad describibles en términos jurídicos. En cuanto forma de dependencia monetaria que requiere desde un comienzo la presencia decisiva del Estado para convalidar el contrato, la relación de trabajo asalariado no es de ninguna manera privada, sino *constitutiva* de la sociedad burguesa y de su específica configuración po-

lítica. El concepto marxiano de poder/dominación se enlaza con el de trabajo asalariado en la categoría de *formación social históricamente determinada*, no como una teoría general de las formaciones sociales, sino como una teoría de la formación social *capitalista*, de su constitución como modo de producción dominante basado en contradicciones específicas.[20] En este sentido, la sociedad burguesa le parece a Marx la única formación social históricamente fundada en la lucha de clases. No se trata de reconstruir el entramado histórico entre formas de trabajo y formas de dominación, sino de descubrir el vínculo necesario entre forma y contenido de la relación de poder, entre la realidad de la relación y su representación, estableciendo la *específica determinación formal* de la trama capitalista e indagando, mediante el análisis de los conceptos económicos, de su estratificación histórica y de su función práctica, las huellas del proceso social dentro del cual se han constituido y las contradicciones que reflejan de un modo mistificador.[21]

Considerando su método como la exposición de una "historia natural" del capital, Marx formula problemáticamente una relación de determinación entre la estructura (económica) y la superestructura (ideológica).[22] Sin embargo, su práctica teórica excede toda imagen dialéctica de la exposición del antagonismo fundamental que signa la producción de capital, todo esquema que aún permanezca dentro de la distinción liberal entre sociedad y Estado. Marx no reduce de modo naturalista su objeto ni se limita a mostrar su historicidad, sino que busca sus *leyes inmanentes* de desarrollo. El dato político esencial es que el capital forma un sistema históricamente determinado entre medios de producción y trabajo, con la relación social abarcativa, *institucional y económica*, que en la sociedad burguesa incluye desde un comienzo la presencia del Estado ("la última salvación de las armonías económicas") como máquina de regulación de los antagonismos específicos que anteceden a la producción y se despliegan dentro de ella. En Marx, la tentativa de *reducir* la doble centralidad de la sociedad y del Estado mostrando su carácter transitorio, o la *derivación* de uno con respecto a la otra, coincide con la identificación de las leyes inmanentes de esa formación social.[23] Para tal fin, resulta insuficiente la reconstrucción histórica del proceso de la *llamada* acumulación originaria, puesto que su arcano, el entramado de derecho y violencia, coincide con la imposibilidad de reconstruir genéticamente su mismo objeto, en el sentido de un origen puntual y localizable en el tiempo histórico-político. La "anatomía de la sociedad burguesa" incluye en cambio los *presupuestos* del capital "como resultados de su existencia".

En tal sentido, la *subsunción* de un proceso laboral bajo el dominio del capital muestra el poder como una específica relación de fuerza.[24] Resulta específica porque para

[20] Marx (1969), Balibar (1976), pp. 109 ss.

[21] Marx (1969a), I, pp. 296-7.

[22] Sobre este punto, cfr. Cohen (1987), Bachmann (1988), pp. 128 ss., Elster (1987).

[23] Sobre la transitoriedad de la dominación burguesa en la doble centralidad de sociedad y Estado, cfr. Marx (1968a), caps. 24 y 27, donde se sostiene la superación del capitalismo dentro de las condiciones históricas del mismo modo de producción capitalista.

[24] Marx (1969b), pp. 51 ss.

la fuerza de trabajo no es válida la ley de los valores (la conmensurabilidad entre valor de uso y valor que regula el intercambio de mercancías), sino que es la condición de existencia del mismo capital y la única fuerza capaz de darle valor, es decir, incrementarlo en cuanto valor de cambio, dinero. Lo que distingue al capital de otros modos de apropiación del trabajo ajeno es el hecho de que la coacción ejercida sobre los trabajadores no es externa, sino que está dentro del proceso de producción inmediato. La fuerza de trabajo es incorporada en el proceso de producción, cuyos medios materiales son ya posesión del capitalista. En dicho proceso, la apropiación del *plus-de-trabajo* toma la forma de *plusvalía*, de un incremento indefinido de la magnitud de valor medida en tiempo de trabajo social.[25] El proceso de apropiación efectúa la conversión general de un mecanismo económicosocial en una relación de poder, en una "función de explotación de un proceso laboral social". El poder del capitalista es una *dominación* social en la medida en que ejerce un mando (en forma propietaria) sobre las condiciones materiales de la producción —cristalizadas en determinadas relaciones institucionales y económicas— y a través de éstas sobre el trabajo formalmente libre. Las relaciones materiales y jurídicas de poder, que constituyen el capital en tanto que relación antagónica entre trabajo "muerto" y "vivo", determinan un espacio político que no puede reducirse al Estado ni a los presupuestos históricos de ese modo de apropiación.[26] Todas las relaciones de soberanía y dependencia derivan de la específica relación jurídica y propietaria "de dominio y servidumbre" que genera el modo de producción capitalista.[27] El mismo Estado aparece como una forma derivada de la subsunción del proceso laboral, como forma de dominación social basada en configuraciones determinadas de apropiación de la plusvalía.

Marx está lejos tanto de cualquier reducción naturalista-economicista de esos procesos "objetivos", como de toda solución banalmente eticista de sus contradicciones. Contra la despolitización de la economía, el vínculo trabajo-dominación se presenta como forma específica de la producción social. Por ello implica un antagonismo irresoluble, que no es un mero efecto del modo de producción capitalista (como para la economía política, que reduce el antagonismo a conflictos *distributivos*), sino su condición fundamental. En su incesante desarrollo, el capital es una "contradicción en proceso", un producto del antagonismo de clases que se despliega en contradicciones reales, materiales y determinadas.

### *17. 2. 2. Despotismo del capital, revolución política y emancipación social del trabajo*

El vínculo trabajo-poder se da pues en el espacio asimétrico de las *clases*. La "clase" se define por el antagonismo específico que la constituye, en primer lugar como fuerza de trabajo antagonista que es lo único que puede incrementar el capital, y

[25] Badaloni (1980), pp. 15-6.
[26] Marx (1970), pp. 79 ss.
[27] Marx (1968), pp. 902-3.

luego como clase obrera *dentro* del capital, organizada por él y disciplinada como una de sus partes, elemento variable de una transformación constante y siempre renovada del trabajo social en propiedad de otro, es decir, en un poder que, al separar abstractamente la posibilidad y la potencia, domina al obrero (Marx, 1974, p. 491; Tronti, 1980). El capital —en tanto que reproduce e incrementa su propio valor— es valor de cambio que se ha vuelto autónomo, dinero, pero "necesariamente" *en proceso.* Siendo a la vez causa y efecto de un antagonismo irreductible, la "valorización" del capital es concebida por Marx como la *continua* constitución del dominio de una forma de temporalidad —el mando, el valor o trabajo objetivado— sobre el trabajo vivo. El incremento del capital y la abstracción del trabajo indican en Marx la fuerza con que el capital, primero en un largo proceso histórico y luego en la continuidad agonística de su propia constitución como forma de dominación, ha separado, "abstraído" la potencia del trabajo cooperativo de los trabajadores singulares y se la ha apropiado, reduciéndola como único "elemento" vivificante, para cristalizarse luego como sistema de poder.

Con el análisis de la cooperación como calificación productiva del trabajo social, Marx profundiza una dimensión del poder que excede el estatuto conceptual de la economía política, interesada únicamente en las *magnitudes* de valor. En la cooperación actúa una dimensión productiva de la socialidad de la que el capital se adueña, "remunerándola" según la medida contractualista del salario individual.

La cooperación capitalista es un *pactum unionis et subjectionis* de donde proviene el poder despótico del capital como la forma misma del trabajo social. Frente a los obreros singulares, el capitalista entonces es "la unidad y la voluntad del cuerpo social de trabajo", una voluntad extraña que somete la actividad de los trabajadores en conjunto a sus propios fines (*ibid.*, p. 457; Marx, 1979). El mando del capital sobre el trabajo ya no es una simple consecuencia formal del hecho de que el obrero no trabaja para sí mismo sino para el capitalista, sino que se vuelve una exigencia imprescindible del proceso laboral, una condición de la producción (*ibid.*, p. 455). El proceso laboral y el proceso de valorización, la organización y el mando, la asociación y la subordinación parecen sostenerse linealmente como "ley del valor". El mismo capitalista actúa como una personificación del capital; su autoridad proviene de la misma naturaleza del proceso puesto en marcha. No se trata entonces, weberianamente, de un poder como "posibilidad [para una orden concreta] de recibir obediencia entre ciertas personas", sino de un poder de mando que nunca está disociado de una materialidad temporal escindida y agonística, irreversiblemente constitutiva para los dos términos no homólogos de la relación.

El esquema marxiano que contrapone "despotismo" del capital en la fábrica y "anarquía" de la división del trabajo social padece decididamente de los límites históricos estructurales de una determinada fase del modo de producción capitalista. Sin embargo, la definición de despotismo procura indicar una transformación radical del concepto de poder que sólo puede captarse en la *transformación conjunta,* no lineal, del sistema institucional y económico del trabajo social.

El mandato del capital sale transformado del dominio de la cooperación productiva; de una mera excrecencia del trabajo asalariado asociado se torna un elemento

ordenador de la disposición constitucional. Cuando el trabajo abstracto se presenta como fuerza productiva social y su organización se expande sobre la sociedad "transformándola en una fábrica" (*ibid.*, p. 486), entonces determina todas las relaciones de subordinación implícitas en su naturaleza, cubre completamente la realidad social y parece reiterar sus articulaciones. El *capital social* es "la supresión del capital como propiedad privada en el ámbito mismo del modo de producción capitalista" (Marx, 1968, p. 518). Entonces el proceso de valorización capitalista del trabajo productivo y cooperativo se convierte en modelo y fundamento de una articulación social del poder que reproduce la naturaleza doble y unitaria del proceso de trabajo, concreto y abstracto.

En la estrecha articulación entre organización del trabajo y mandato del capital, Marx considera que puede situar, como un aspecto esencial de la sociedad del capital, su necesidad de realizarse en instituciones políticas formales, como un *poder constituido.*[28] En tanto que figura emanada del trabajo abstracto tomado como contenido de la constitución material, la unidad de la *sociedad capitalista* es abstracta y totalizante. La articulación social del poder coincide ahora con la persistencia del trabajo abstracto como norma exclusiva de legitimación a la cual se remiten la democracia y el igualitarismo.

Al oponerse a la forma despótica y autocrática (Marx, 1974, pp. 457 ss.) que proviene de la misma cooperación en tanto que dominada, el trabajo asociado-asalariado presenta pruebas de ciudadanía política. El análisis marxiano de la naturaleza de la cooperación productiva y social muestra la asimetría específica que subsiste entre la consistencia objetiva de la fuerza de trabajo, como parte variable del capital, y la clase "en sí y para sí", que se constituye ante todo en una ruptura consigo misma como parte del capital. El discurso marxiano sobre la clase obrera no se reduce pues a reivindicar un "reconocimiento" del trabajo en base a su "utilidad" social o el resarcimiento de una milenaria exclusión. Tampoco se trata de un nuevo *bellum servile*; al negar el carécter servil del trabajo, la clase no afirma un lazo social ni una identidad, sino un "sujeto" al que no le corresponde ningún "objeto" en el orden del capital. Esa fundamental asimetría del proceso constitutivo de la clase obrera no puede resolverse dialécticamente con una simple inversión de la inversión: no es posible ninguna homología.

Definida por sustraerse al mecanismo de calificación jurídica constituido por la representación, la clase es un sujeto asimétrico que excede el mecanismo económico de la equivalencia, tanto para el trabajador individual —no resarcible por la representación social realizada en la cooperación productiva— como para la clase, colectivo singular definido por un conjunto de prácticas que se refieren y permanecen fieles a una idea de igualdad y de justicia que no puede satisfacerse económicamente.

El "poder" ya no es el concepto de una relación, representable en clave constitucional, cuya determinación material e histórica se trata de revelar. En las condiciones de un capital socializado, las articulaciones institucionales ya no se dan como ele-

[28] Cfr. Negri (1992), pp. 287-308.

mentos de la relación, sino como funciones que emanan de la unidad del ordenamiento que se pretende absoluta. El capital y la sociedad se muestran completamente mediados, la igualdad y la democracia aparecen como las formas en que se exalta la *apariencia*, y el *organicismo* de la democracia como una necesidad estructural de la sociedad capitalista; y todo ello en la medida en que se profundiza más la naturaleza antagonística del proceso de producción, que no puede localizarse *dentro de* la sociedad civil ni puede pensarse como contradicción *de* esta última. El antagonismo del proceso de producción no es ubicable "dialécticamente" en la unidad superior del Estado, y tampoco la sociedad aparece como una máquina productiva autónoma capaz de sustituir al Estado. Tal ideología *socialista*, completamente ajena a Marx, conduce inevitablemente, en una especie de continua remisión entre ambos términos, a concebir los movimientos políticos de la clase obrera como *prefiguraciones* o anticipaciones de una unidad finalmente reconstituida de sociedad y Estado.

La crítica de la ideología se vuelve crítica de las articulaciones del poder social, de su representación. En primer lugar, en el nivel del capital social como lógica de *transformación* de las "relaciones originarias" de propiedad y dominio sobre el trabajo, la definición marxiana de *poder capitalista* aprehende la naturaleza *legitimadora* de una dominación, que pretende tener una forma "económica", ejercida sobre la insubordinación política de la clase obrera. Además, el problema de la relación de posesión (la apropiación de la producción por parte de los productores) cambia radicalmente. Es significativa la crítica de Marx a la fórmula de Saint-Simon: sustituir el "gobierno de las personas" con la "administración de las cosas" es convertir la política en una ciencia de la producción industrial, una ideología de dominación política disfrazada de necesidad económica objetiva. Dicha fórmula, paralela al descubrimiento tocquevilliano de la *centralización* de todos los poderes en las manos de la autoridad nacional, todavía sigue estando dentro de la separación liberal entre sociedad y Estado, reproduce la antinomia jurídica de la circulación capitalista y del aparato estatal, pretendiendo que ante la desaparición del Estado surgiría como contrapartida un elemento (la administración de las cosas) cuyo carácter *no político* se defiende.[29]

En la reflexión de Marx, resulta decisiva la experiencia histórica de la Comuna parisina. En tanto que no es una revolución contra una de las formas del Estado, sino "contra la esencia misma del *Estado*", constituye la "forma política finalmente descubierta" en la que se puede cumplir la emancipación social del trabajo (Marx, 1971, p. 137 y pp. 215-7). La Comuna ha mostrado que "la clase obrera no puede adueñarse pura y simplemente de una maquinaria estatal ya lista y ponerla en marcha para sus propios fines" (*ibid.*, p. 130). Su primer acto debe ser en cambio la destrucción del "poder colectivo de las clases dominantes". Marx no solamente pretende contraponer a lo que antes había definido como el despotismo de la sociedad del capital la dictadura del proletariado como forma despótica necesaria que debería preparar la realización material de la democracia "para la inmensa mayoría", sino que también

[29] La fórmula de Saint-Simon aparece también en Engels (1950), p. 305. Pero allí se trata de individuos y no de clases. Balibar (1976), pp. 85 y 102; Meldolesi (1982).

procura pensar radicalmente, a partir de ese "mínimo" umbral de contraposición, el carácter y las formas del proceso constitutivo de la clase obrera como clase política.

Dicho proceso aparece como enlace entre el *movimiento político* de la clase obrera y el *poder político* (Marx, 1984b, p. 333). Marx no sólo recuerda "el objetivo final", la conquista del poder político, sino que sostiene que es político todo movimiento en que la clase obrera en cuanto clase enfrenta a las clases dominantes e intenta ejercer sobre éstas una presión exterior de manera de imponer sus propios intereses en una forma que tenga fuerza universal y socialmente vinculante. A la luz de la Comuna, Marx considera necesario añadir entonces una rectificación decisiva a la formulación del *Manifiesto* (Marx, 1970, pp. 308-9; cfr. Balibar, 1976, pp. 70 ss.), pues ahora reconoce que el dominio político de los obreros "no puede coexistir con la perpetuación de su sometimiento social" (Marx, 1971, p. 137), y que por lo tanto no se trata simplemente de sustituir la dominación clasista de la burguesía por la del proletariado organizado como clase dominante. La clase explotada *no puede*, en un sentido objetivo y material, ejercer su poder con los mismos medios y en las mismas formas en que es ejercido por la burguesía. Nuevamente, en efecto, los términos de dicho proceso constitutivo *no son homólogos*. El proletariado debería constituirse como clase dominante en un proceso abierto a formas de práctica política absolutamente diferentes de las que históricamente se cristalizaron en la maquinaria estatal, no realizando una "comunidad fusionada", sino aboliendo el mecanismo de representación del "pueblo" e instaurando un enlace entre lo social y lo político que conduzca la práctica política de emancipación hasta el interior de la relación de producción.[30] Tal proceso es una *república social*, la única posible porque es la única forma política que mantiene abierto el proceso de emancipación social de los trabajadores.[31] El giro histórico del gobierno como "comité de negocios de la burguesía" al Estado como continuidad y reproducción prolongada de la relación de explotación se plantea como problema de la *fractura* política del horizonte capitalista, que ya no coincide con los *límites* históricos de un modo de producción.

## VIDA Y OBRAS

Nace en Tréveris el 5 de mayo de 1818. Tempranamente forma parte del grupo de los "jóvenes hegelianos" en Berlín. En 1842, dirige el diario liberal *La gaceta renana* y en ese mismo año se muda a París, donde publica con Arnold Ruge los *Anales franco-alemanes*. Es expulsado de Francia y se traslada a Bélgica en 1845. Allí participa en la "Liga de los justos", luego "Li-

[30] Marx (1971), p. 267: "la clase obrera no puede contentarse con tomar posesión de la maquinaria del Estado sin modificarla y hacerla funcionar a su favor. El instrumento político de su sometimiento no puede servir como instrumento político para su emancipación".

[31] *Ibid.*, pp. 226 ss.: "la república sólo es posible si se afirma como república social" que "hace a un lado, sustrayéndolo a la clase de los capitalistas y de los grandes propietarios de tierras, el aparato del Estado y lo sustituye por la Comuna; que reconoce abiertamente 'la emancipación social' como el fin esencial de la república y asegura de ese modo la transformación social por medio de la organización de la Comuna".

ga de los comunistas", de la cual recibe el encargo de escribir con Engels el *Manifiesto del partido comunista*. Sus estudios de economía política, iniciados con los *Manuscritos* de 1844, son interrumpidos por la revolución de 1848, a la que le dedica *Las luchas de clase en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. En 1847 critica la doctrina socialista de Proudhon (*La miseria de la filosofía*). De regreso en Alemania, dirige la *Nueva gaceta renana*. A partir de 1849 se exilia en Londres donde, en una extrema indigencia, es corresponsal del *New York Daily Tribune* y de otros periódicos. Participa activamente en los movimientos de la clase obrera y prosigue el estudio de las "leyes inmanentes" de la sociedad capitalista: surgen los *Grundrisse*. De 1867 data el primer volumen de *El capital*, cuyos libros segundo y tercero aparecerán póstumamente editados por Engels, mientras que las *Teorías sobre la plusvalía* serán publicadas por Kautsky en 1905 con alteraciones del texto. En 1864, funda la Primera Internacional y en 1870-71, por encargo del Consejo general de esta última, escribe las *Orientaciones* sobre la guerra franco-prusiana, la tercera de las cuales trata sobre la Comuna. En 1870-72 realiza un combate a fondo contra el anarquismo de Bakunin. En la *Crítica del programa de Gotha* (1875) critica las tendencias al compromiso de Lassalle. Muere en Londres el 14 de mazo de 1883.

## OBRAS PRINCIPALES


MARX K. (1973), *Teorías sobre la plusvalía I, II, III, Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú.
—— (1973), *El capital. Libro tercero*, Siglo XXI, México.
—— (1975), *Líneas fundamentales de la crítica de la economía política 1857-1858, Obras escogidas*, Editorial Progreso, Moscú.
—— (1975), *El capital: Libro I, capítulo VI inédito*, Siglo XXI, México.
—— (1971), *1871. La Comuna de París. La guerra civil en Francia*, International Edizioni, Savona.
—— (1974), *El capital. Libro primero*, Siglo XXI, México.
—— (1982), *El problema judío* (= PE), en *Escritos de juventud*, Grijalbo, México.
—— (1982), *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*, en *Escritos de juventud*, Grijalbo, México.
—— (1977a), *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho público* (= CFH), en *Obras filosóficas juveniles*.
—— (1977b), *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (= MEF), en *Obras filosóficas juveniles*.
—— (1984a), *Rede auf der Jahresfeier des "People's Paper"* (1856), en MEW, 12, pp. 3-4.
—— (1984b), Carta a Bolte del 23 de noviembre de 1871, en MEW, 33, pp. 327-33.
—— (1987), Carta a Weydemeyer, en MEW, 28, pp. 503-9.
MARX K., ENGELS F., *Werke*, 47 vol., Dietz Verlag, Berlín 1956-89 (= MEW).
—— (1974), *La ideología alemana*, Ediciones de Cultura Popular, México.
—— (2000), *Manifiesto del partido comunista*, Biblioteca Nueva, Madrid.


## LITERATURA CRÍTICA


BACHMANN M.-L. (1988), *Geschichte und Subjekt*, Alber, Friburgo/Munich.
BADALONI N. (1980), *Dialettica del capitale*, Editori Riuniti, Roma.
BALIBAR E. (1976), *Cinque studi di materialismo storico*, De Donato, Bari.
BONGIOVANNI B. (1981), *L'universale pregiudizio. Le interpretazioni della critica marxiana della politica*, La Salamandra, Milán.

CIAN M. D. (1977), "Lo Stato moderno e la sfera della politica nella marciana Kritik del '43", en AA. VV., *Per una storia del moderno concetto di politica*, CLEUP, Padua, pp. 297-331.
COHEN G. A. (1987), *Karl Marx's Theory of History. A Defence*, Clarendon Press, Oxford.
CURI U. (1975), *Sulla "scientificità" marxismo*, Feltrinelli, Milán.
ELSTER J. (1987), *Making Sense of Marx*, Cambridge University Press, Cambridge.
ENGELS F. (1950), *Antidühring*, Editori Riuniti, Roma.
FINELLI R., TRINCIA F. S. (1981), *Traduzione e comentario di K. Marx, Critica del diritto statuale hegeliano*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
GUASTINI R. (1974), *Marx: dalla filosofia del diritto alla scienza della società*, Il Mulino, Bologna.
HOBSBAWN E. (1991), *Echi della marsigliese. Due secoli giudicano la Rivoluzione francese*, Rizzoli, Milán.
MELDOLESI L. (1982), *L'utopia realmente esistente. Marx e Saint-Simon*, Laterza, Roma-Bari.
NEGRI A. (1979), *Marx oltre Marx. Cuaderno di lavoro sui Grudrisse*, Feltrinelli, Milán.
—— (1992), *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, SugarCo, Varese.
POGGI G. (1973), *Immagini della società*, Il Mulino, Bologna.
RANCIÈRE J. (1973), *Critica e critica dell'economia politica*, Feltrinelli, Milán.
ROVATTI P. A. (1973), *Critica e scientificità in Marx*, Feltrinelli, Milán.
TOSCANO M. A. (1988), *Marx e Weber. Strategie della possibilità*, Guida, Nápoles.
TRONTI M. (1980), *Operari e capitale*, Einaudi, Turín.
VECA S. (1977), *Saggio sul programma scientifico di Marx*, Il Saggiatore, Milán.

En los umbrales del siglo XX se puede registrar un nuevo cambio que inaugura los problemas de nuestra contemporaneidad. Por un lado, cambiará el orden de la racionalidad, el modo de entenderla, y resulta emblemática de esa modificación, a caballo entre los dos siglos, la reflexión nietzscheana y su crítica de la subjetividad moderna y de las pretensiones fundantes de la razón. Pero también resulta emblemático el trabajo weberiano, que implicará un desplazamiento de la ciencia política moderna y su asentamiento en bases diferentes con respecto al pasado. Por otro lado, cambia también la disposición política general, la constitución de las relaciones políticas, lo cual pone en crisis la capacidad expresiva de los conceptos modernos así como la función legitimadora de la ciencia política.

La *societas civilis* de los iusnaturalistas, aquella vida social entre los hombres que sólo se hizo posible por el surgimiento del poder del cuerpo político, de la soberanía moderna, por medio de un largo camino dio lugar a la distinción entre sociedad civil y Estado, una distinción que se volvió evidente en el período de la Revolución francesa, cuando la constitución del Estado necesita referirse a la idea de una sociedad homogénea de individuos iguales, que está en la base de la nación y que es la única a la cual le corresponde el poder constituyente. La distinción entre sociedad civil y Estado implica el nacimiento de una dialéctica que se afirma en el siglo XIX, un siglo en que la misma sociedad pierde su connotación inicial de homogeneidad para revelarse como espacio de conflictos y tensiones, que deben ser controlados y organizados de manera pacífica, y también como espacio de emancipación de las masas que estaban excluidas de la participación en la vida política.

La distinción y la dialéctica entre sociedad civil y Estado parece estar en crisis en las primeras décadas del nuevo siglo, pues efectivamente, en su primera formulación, requiere una superioridad y una neutralidad del Estado frente a las fracciones sociales, vale decir, no constituirse como *parte* en el litigio, a riesgo de perder la legitimidad de la obligación política, porque si toma partido el Estado no hace más que agudizar los conflictos sociales llegando a perder el carácter de guardián de los derechos iguales que legitimaba la sumisión de todos al poder político. Ya en Hegel la distinción entre sociedad y Estado se entiende de tal modo que se torna imposible su consideración como ámbitos separados, y el concepto de constitución (*Verfassung*), irreductible al significado formal del término, vuelve débiles y contradictorias tanto la imagen de una sociedad civil que se ubicase *antes* y *fuera* de la política, como la idea de un sujeto que por un acto totalmente creativo fundara la constitución del Estado. Con mayor razón luego de un siglo signado por la categoría de la sociedad civil, en una alterada realidad histórica como la de Europa en los años veinte y treinta del siglo XX, Carl Schmitt, en la obra fundamental *Teoría de la constitución*, localiza en el concepto de *Verfassung* aquel entramado de elementos sociales y políti-

cos que caracterizan a los Estados contemporáneos. Si alguna vez existió la posibilidad de distinguir y separar ambos conceptos, ya no puede darse al cabo de los procesos de las modernas democracias de masas.

Los sucesos de la República de Weimar, con la continua negociación política que pone en crisis el mismo concepto de soberanía del Estado, al igual que su legitimidad, son también indicadores de la crisis epocal de un aparato conceptual. La distinción entre la privacidad, que caracterizaría a las relaciones sociales, y la publicidad, que sería propia de la acción política, de la manifestación del Estado y de sus leyes, ha dejado de ser válida. Fenómenos que deberían ser designados como privados o sociales, y que están relegados a un ámbito de negociación entre individuos, muestran que tienen una relevancia pública y política (pensemos por ejemplo en los contratos de trabajo y en el peso que tienen en los eventos políticos las organizaciones sindicales y empresariales), lo que implica la intervención cada vez más capilar del Estado y de los poderes públicos en ese ámbito. En cambio, el conjunto de decisiones que pasan a través de los órganos del poder político ya no aparecen como el producto unitario de un *sujeto*, que se ubicaría por encima de las fracciones sociales y de sus conflictos, sino que se muestran cada vez más como el resultado de luchas, mediaciones, acuerdos entre los partidos, los grupos y las fuerzas actuantes en la sociedad. La noción de poder político va a perder así la nitidez propia de la construcción formal de la soberanía moderna y llegará a ser cada vez menos ubicable en un espacio determinado, el de los poderes del Estado.

Con Weber, asistimos a una reformulación epistemológica general, que será decisiva para el concepto de poder. La ciencia abandona la ilusión de fundar racionalmente la vida práctica, ya no es considerada, como en Hobbes, el auténtico fundamento de la paz y el orden entre los hombres. Va a adquirir en cambio un carácter objetivo, será "ciencia de la realidad", aun cuando esta última esté privada de todo carácter ontológico y sólo sea aprensible desde el punto de vista de aquel que observa científicamente. El ámbito práctico, por el contrario, es donde se pueden y se deben hacer elecciones, que sin embargo no están garantizadas, ni pueden fundamentarse científicamente. La distinción que subyace a este planteo epistemológico es la diferencia entre hechos y valores, los juicios de hecho, que son de la incumbencia de la ciencia, y los juicios de valor, que pertenecen a las opciones éticas, a la vida práctica.

En ese horizonte epistemológico, Weber expresa la célebre definición del poder político (*Herrschaft*) como relación formal de mando-obediencia, y la del Estado como monopolio de la fuerza legítima, definiciones que sirven para esclarecer la historia del poder moderno. No obstante, pretende formular tipos ideales que van más allá del concepto moderno e incluso del poder político en el sentido de la soberanía. Lo cual no significa que en realidad la definición de la *Herrschaft*, así como la idea de obediencia, no estén ligadas a la historia que se ha examinado hasta aquí, puesto que no son pensables sin el desarrollo de aquel pensamiento iusnaturalista que contribuyó a lo que el mismo Weber entiende como el proceso de racionalización propio de la modernidad occidental. Pero por otra parte el nuevo significado que adquirirá la ciencia, como ciencia de la realidad, y la separación entre el ámbi-

to ético de las decisiones y el ámbito objetivo de la ciencia implican una diferencia radical en el modo de entender el poder. El cual ya no coincide con la soberanía como construcción racional de la forma política, ya no es el objeto de una fundamentación racional que debe servir de guía en la esfera práctica, sino que se vuelve algo objetivo, real, que se trata de analizar mediante una ciencia de los comportamientos sociales. De allí en adelante la ciencia política se planteará sobre estas nuevas bases y el poder ya no coincidirá con la soberanía.

En el horizonte weberiano de comprensión de las relaciones sociales, el fenómeno del poder político se vinculará con la idea de la política como lucha por el poder, como intento de ejercer dominio y fuerza (*Macht*) mediante la conquista del poder legítimo, el poder político (*Herrschaft*). Estamos en el período del nacimiento de los grandes partidos de masas que determinan la escena contemporánea y que, lejos de ser meros registros de las ideas y los intereses de la sociedad, tienen necesidad de una organización racional y burocrática para determinar un consenso en la opinión pública y conquistar el poder. La representación parlamentaria, en la teoría legitimadora que está presente en las mismas constituciones modernas a partir de la constitución francesa de 1791, debería ser el espacio de formación de la voluntad general y por lo tanto de la expresión de la soberanía del pueblo a través de su órgano representativo. En realidad, según el análisis weberiano, el Parlamento parece ser todo lo contrario: palestra de combate de los jefes políticos y lugar de mediación de decisiones que se toman en otra parte, fuera del proceso tradicional de *autorización*.

La misma radicalización schmittiana del concepto de soberanía es emblemática de la transformación de la forma política y de su legitimidad. Si la conocida expresión de que "soberano es quien decide sobre el estado de excepción" no tiene el significado del arbitrio y el absolutismo de la decisión, sin embargo indica la dificultad para entender la soberanía de modo formal, es decir, situada en las personas que están autorizadas para desempeñar las funciones en que consiste el ejercicio del poder. El concepto concreto y complejo de constitución es el terreno en que se realiza la decisión, que es efectiva en la medida en que es eficaz, logrando darle forma y orden a una realidad compleja.

La reflexión de Schmitt sobre la *teología política* capta los procesos de secularización inscritos en la génesis de los conceptos políticos modernos, al mismo tiempo que describe la imposibilidad de entender a estos últimos en el plano de la mera inmanencia, es decir, sin aquella relación con la idea que parece constitutiva de la política. Por medio de la teología política, problematiza y radicaliza los conceptos del derecho público en el marco de los cuales se pensó la forma política moderna. Si bien su radicalización del derecho público y su problematización de los presupuestos de la forma política moderna tienden a poner de manifiesto una dimensión existencial y reinstalan el problema político, su pensamiento sigue estando determinado por la forma política moderna; y esta última es lo que Schmitt permite entender. Resulta significativo que, precisamente en un período de crisis de los conceptos políticos modernos y de la figura del Estado como entidad *super partes* y garante de los derechos de todos, la reflexión schmittiana consista en una tematización de la for-

ma política que arroja luz sobre la lógica constitutiva de los conceptos políticos modernos. En eso consiste la gran utilidad del pensamiento de Schmitt, en la comprensión de la lógica de aquella construcción conceptual que caracteriza los siglos del Estado moderno. Por ello es conveniente volver a recorrer los rasgos sobresalientes de su análisis para entender el significado y la centralidad del concepto de poder político —tal como se piensa en las modalidades de la soberanía moderna— y la vocación por la unidad que es connatural a dicho concepto.

También es afectado por la unidad política el concepto de representación política o *Repräsentation*, cuyo carácter central advirtió bien Schmitt, al igual que Leibholz (1929). Su reflexión dilucida el momento de surgimiento del vínculo soberanía-representación y así permite entender la importancia del pensamiento hobbesiano para la ciencia política moderna. Pero justamente la claridad con que la representación moderna está ligada al tema de la unidad política revela cuán difícil y contradictorio sería pensar las diferencias, la pluralidad de los sujetos y de las fuerzas, el problema de la participación, mediante el conjunto de conceptos que están en la base del Estado moderno. Con Schmitt parece llegar a su fin la gran época del derecho público europeo (el *jus publicum europaeum*), es decir, el escenario determinado por las relaciones entre estados soberanos. Parece llegar a su fin el mismo concepto de soberanía, ya sea entendido en el sentido de soberanía del Estado hacia el exterior, a causa de los múltiples lazos que limitan la expresión de la voluntad estatal, ya sea hacia el interior, por los procesos anteriormente señalados y de acuerdo a los cuales los mismos poderes estatales se muestran como órganos de mediación de decisiones que se han tomado en otro lugar.

La reflexión schmittiana resulta central, aunque sólo sea como elemento polémico, en algunos autores que tienen el punto de partida de sus itinerarios de pensamiento en el crisol de reflexión que se produce en la Alemania de los años veinte y treinta, pero que hallaron luego en Norteamérica el sitio propicio para sus actividades intelectuales. De diversas maneras, Eric Voegelin, Leo Strauss y Hannah Arendt exponen un reclamo radical ante la ciencia política moderna y hacen emerger algunas aporías fundamentales dentro del campo de los conceptos modernos centrados en el poder. La radicalización schmittiana de la forma política es valorada por Voegelin, y resulta importante para el desarrollo de su pensamiento sobre el concepto de *representación*, central en su *Nueva ciencia política*; no obstante, le parece que Schmitt sigue estando preso en las redes de la ciencia política moderna. Con el pensamiento filosófico de Voegelin, Strauss y Arendt, en todo caso irreductible a la dimensión propia de la construcción teórica moderna, se asiste a un intento de poner profundamente en discusión los presupuestos de la ciencia moderna y volver a plantear el problema de lo justo y del bien.

Tal indagación va a la par de la recuperación del modo de pensar la esfera de la acción propio del pensamiento griego, un modo que ofrece un marco imposible de reducir al orden moderno del poder. Lo que resulta significativo en esos autores no es tanto el conjunto de las propuestas que se plantean, que pueden parecer débiles o inexistentes, sino más bien la representación de una interrogación filosófica que reinstaura el problema sobre el que permaneció muda la ciencia política. La inten-

ción no es tanto replantear las doctrinas o las soluciones de los griegos, o la actualidad de su pensamiento, sino hacer resurgir una disposición de pensamiento que se manifestó en ellos, al mismo tiempo que se abre el espacio para un modo de ser en la realidad, que supera los esquemas y los modelos de la teoría y la voluntad que se vale de ellos para deducir teóricamente la praxis. La acción política se presenta en su problematicidad, tal como se presenta la pregunta por la justicia, más allá de la solución moderna que consiste en vincular el concepto de libertad y el concepto de poder.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aunque remitimos a los aparatos bibliográficos de cada capítulo, se indican aquí algunos textos cuya relevancia o amplitud de miras deben tenerse presentes para el conjunto de los temas abordados en esta sección.

BELLAMY R. (1992), *Liberalism and Modern Society. An Historical Argument*, Polity Press, Cambridge.
BOBBIO N. (1993), *Diritto e potere. Saggi su Kelsen*, ESI, Nápoles.
COSTA P. (1986), *Lo Stato immaginario. Metafore e paradigmi nella cultura giuridica italiana fra Ottocento e Novecento*, Giuffrè, Milán.
DUSO G. (1988), *La representanza: un problema di filosofiia politica*, Angeli, Milán.
EMERSON R. (1928), *State and Sovereignty in Modern Germany*, Yale University Press, New Haven.
GALLI C. (1996), *Genealogia de la politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna.
GOZZI G., SCHIERA P. (editores) (1986), *Crisi istituzionale e teoria dello Stato in Germania dopo la Prima guerra mondiale*, Il Mulino, Bologna.
HELLER H. (1987), *La sovranità e altri scritti sulla dottrina del diritto e dello Stato*, Giuffrè, Milán.
LEIBHOLZ G. (1929), *Das Wesen der Repräsentation*, Duncker & Humblot, Berlín.
MANTL W. (1975), *Repräsentation und Identität. Demokratie im Konflikt. Eine Beitrag zur modernen Staatsformenlehre*, Springer, Viena-Nueva York.
RUNCIMAN D. (1997), *Pluralism and Personality of the State*, Cambridge University Press, Cambridge.
RUSCONI G. E. (1977), *La crisi de Weimar. Crisi di sistema e sconfitta operaia*, Einaudi, Turín.
SCHMITT C. (1928), *Verfassungslehre*, Duncker & Humblot, Berlín [trad. en esp. *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1982]).
SMEND R. (1928), *Verfassung und Verfassungsrecht*, Munich-Leipzig.
SORDI B. (1987), *Tra Vienna e Weimar. Amministrazione publica e teoria giuridica nel primo dopoguerra*, Giuffrè, Milán.
WEBB L. C. (ed.) (1958), *Legal and Political Pluralism*, Melbourne University Press, Melbourne.

# 18. MAX WEBER: ENTRE LEGITIMIDAD Y COMPLEJIDAD SOCIAL

*Luca Manfrin*

La obra de Max Weber (1864-1920) se distingue por un elevado grado de comprensión de la forma de racionalidad característica del pensamiento moderno occidental, aunque también por la puesta en discusión de su significación general; asocia la aprehensión de las estructuras conceptuales que sustentan la ciencia política moderna con la conciencia de la imposibilidad de que puedan volver a proponerse en las condiciones culturales contemporáneas. Dentro de la visión weberiana, resulta determinante para el desarrollo moderno de Occidente el "desencantamiento del mundo" (*Entzauberung der Welt*), como un progresivo distanciamiento de la cultura occidental de los presupuestos mágicos o metafísicos, y la consiguiente afirmación en todos los campos de la vida de la "racionalidad formal", es decir, la racionalidad estructurada con base en el cálculo. El registro del proceso de racionalización da lugar a resultados contradictorios en la reflexión de Weber: la visión de un saber orientado a alcanzar niveles cada vez más altos de especialización y de rigor lógico va acompañada por la idea de una ciencia que depende de elecciones subjetivas para su constitución y para identificar sus objetos; las categorías políticas clásicas, si bien siguen siendo utilizadas, pierden el fundamento residual de trascendencia que poseían en la tradición filosófico-política moderna, modificando su sentido y sus relaciones recíprocas.[1]

Tales aspectos de la indagación weberiana hallan su contexto en el debate filosófico y metodológico de su tiempo. En primer lugar, debe tenerse en cuenta la afinidad existente entre la obra de Weber y la de Friedrich Nietzsche, incluso más allá de las citas explícitas (*ES* I, p. 495, 499; *SR*, pp. 230 ss.).[2] Para ambos autores, la consigna cultural específica de la modernidad está constituida por la afirmación de la subjetividad racional; reconocen el origen de dicha subjetividad en el ascetismo cristiano e insertan su desarrollo dentro de un proceso que consolida la autonomía del individuo, pero que al mismo tiempo reduce progresivamente sus espacios de libertad. Tanto en la teoría weberiana del desencantamiento como en la metáfora nietzscheana de la "muerte de Dios" se trasluce la convicción sobre la desaparición definitiva de toda forma de trascendencia, que por un lado libera al sujeto de cualquier instancia superior, pero por el otro agrava dramáticamente la responsabilidad de la decisión individual. Está implícito en tal planteo especulativo el surgimiento de un problema que concierne al sentido y al valor: la justificación del mundo ya no puede depender de concepciones religiosas, la historia pierde el estatuto de saber uni-

[1] Al respecto, resultan fundamentales las observaciones de Löwith (1994), pp. 4-5 y 24-7.

[2] Ya son numerosas las investigaciones sobre la relación Weber-Nietzsche, entre las cuales recordamos Fleischmann (1964); Eden (1983); Hennis (1991), pp. 193-220; Tyrell (1991); Peukert (1993); Owen (1994).

versal, la validez de cada aserción se apoya en convicciones subjetivas. La diferente actitud frente al advenimiento de la racionalidad técnica, de rechazo en el caso de Nietzsche y de inevitable aceptación en el caso de Weber, no oculta el común pesimismo de ambos frente a los productos del pensamiento racional. Sobre tales bases, aun la relación con la ciencia política moderna, que había cimentado su éxito en la deducción racional del orden político, sólo puede producirse con una sensibilidad distinta con respecto al pasado.

Por otra parte, Weber ocupa un sitio destacado en el debate sobre el estatuto de las ciencias histórico-sociales que se desarrolló en Alemania en la segunda mitad del siglo XIX y a comienzos del XX, que contó entre sus máximos exponentes a Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Heinrich Rickert. Dentro de dicho debate, se articulaba de diversos modos la distinción entre el método de las ciencias espirituales o culturales, a las que les incumbe la comprensión de los fenómenos políticos, y el método de las ciencias físicas y naturales. En su ensayo de 1904, titulado *La "objetividad" cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*, Weber califica a estas últimas como "ciencias de leyes", orientadas a la elaboración de reglas generales, y a las primeras como "ciencias de la realidad", tendientes a aislar hechos culturales en su individualidad (*M*, pp. 84 ss.). Weber descarta que las ciencias sociales puedan alcanzar un conocimiento exhaustivo de su objeto; su tarea consiste más bien en la comprensión de los fenómenos a partir de puntos de vista "adecuados", en una relación no desprovista de tensiones con las posturas valorativas que se asumen. Weber adopta como procedimiento específico de las ciencias culturales el individualismo metodológico elaborado por la escuela económica marginalista y particularmente por Carl Menger, donde la significación de los conceptos es inversamente proporcional a su amplitud. El razonamiento científico sobre la política todavía puede utilizar el método racional-deductivo, pero su peculiaridad radica en adelante en una praxis cognoscitiva diferente. Las opciones epistemológicas weberianas tienen importantes incidencias sobre todo en la visión del poder que, al menos en primera instancia, se configura como un fénomeno perteneciente a una "realidad" compleja y que nunca es cognoscible en su integridad; el concepto de "poder" debe realizar una abstracción de los aspectos esenciales de dicha realidad, actuando programáticamente más allá de cualquier saber unitario.

## 18. 1 LA CONCEPCIÓN WEBERIANA DE LA POLÍTICA

Sólo en su madurez llega Weber a una caracterización explícita de la política, calificándola, aunque con algunas oscilaciones terminológicas, como aspiración al poder (*ES* I, p. 54; *PCP*, p. 48-9). Las observaciones weberianas relativas al poder aparecen en obras muy distintas por su tema y su perspectiva analítica;[3] en la fase más avanza-

[3] Excedería los límites de este trabajo una consideración exhaustiva de los diversos contextos de formulación de las referencias al poder que hace el autor. El tema adquiere una particular relevancia al me-

da de la reflexión del autor, tales observaciones se insertan en un examen de la relación entre factores económicos, políticos y religiosos en el desarrollo de la cultura occidental, consignado en la *Sociología de la religión*, que reúne textos escritos entre 1904 y 1920, y en la obra titulada *Economía y sociedad*, cuya primera parte fue elaborada después de la primera guerra mundial y publicada por voluntad del autor, mientras que la segunda parte contiene ensayos redactados por separado y con finalidades diversas en el período 1909-1913.[4]

El razonamiento de Weber sobre el poder, que se efectúa con un lenguaje no siempre traducible al español siguiendo criterios uniformes,[5] brinda sus aproximaciones más útiles desde el punto de vista conceptual en algunos de los escritos reunidos en *Economía y sociedad*. En los *Conceptos sociológicos fundamentales*, cuya elaboración data de los últimos años de vida del autor, el poder (*Herrschaft*) es definido como "posibilidad de hallar obediencia, entre ciertas personas, ante un mandato que tenga un contenido determinado" (*ES* I, p. 52). Tanto en el capítulo titulado

---

nos en los siguientes momentos de la reflexión weberiana: en los estudios sobre las sociedades comerciales del medievo, cuyos resultados se publican en la *Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* de 1899; en las investigaciones sobre la economía agraria antigua, consignadas sobre todo en la *Historia agraria romana* de 1891 y en la entrada *Agrarverhältnisse im Altertum* del *Handwörterbuch der Staatswissenschaften*, editada en tres versiones entre 1897 y 1909 (la tercera versión fue publicada en una edición italiana con el título de *Storia economica e sociale dell'antichità*); en las investigaciones sobre la condición de los trabajadores agrícolas en las provincias prusianas al este del Elba, desarrolladas a partir de 1890; en el Discurso académico inaugural de Friburgo en 1895, especialmente en el marco de las consideraciones sobre la política de Alemania como potencia; en los escritos sobre la situación política de Rusia luego de la revolución de 1905; en la intervención en el primer Congreso alemán de sociología de 1910; en una parte de los ensayos referidos a la metodología de las ciencias histórico-sociales; en los numerosos artículos y discursos concernientes a cuestiones políticas y constitucionales alemanas; en la conferencia *La política como profesión* de 1919; en las lecciones sobre *Historia económica* dictadas entre 1919 y 1920; en los estudios comparativos de las religiones universales, recogidos luego en la *Sociología de la religión*; en los análisis agrupados en *Economía y sociedad*. Debe tenerse presente la heterogeneidad de los escritos que componen esta última obra: la primera parte posee una mayor unidad, donde el poder se define en los *Conceptos sociológicos fundamentales* y recibe un amplio tratamiento en el capítulo titulado *Los tipos de poder*, en la segunda parte hay que destacar particularmente la *Sociología del derecho*, la *Sociología del poder* y la sección dedicada a la temática de la ciudad, que aparece con un título que no figura en el original, *El poder no legítimo*.

[4] Nos parece admisible el análisis de S. Breuer, que ve en la *Sociología de la religión* y en *Economía y sociedad* dos momentos de articulación de la indagación weberiana sobre el poder desde distintas perspectivas (Breuer, 1991, pp. 13-32). En cambio, tienden a reconocer en la *Sociología de la religión* el momento originario de la conceptualidad política weberiana Tenbruck (1993); Accarino (1994), pp. 146-265.

[5] Nos referimos a la traducción de los términos *Herrschaft*, *Macht* y *Gewalt*, que Weber emplea en su reflexión sobre el poder. La *Herrschaft*, que aquí tomaremos en primer lugar como "poder", es calificada en los *Conceptos sociológicos fundamentales* como un caso especial de la "potencia" (*Macht*), que en sí es la posibilidad de hacer prevalecer la propia voluntad en una relación social. Sin embargo, el término *Macht* a menudo es utilizado en el análisis social y en los *Escritos políticos* para indicar relaciones de autoridad y en tales casos tiene el significado de poder político. Como es sabido, Weber reconoce la especificidad del poder del Estado en el "monopolio de la fuerza (*Gewalt* o *Gewaltsamkeit*) física legítima"; pero hay que tener presente la variada significación de las *Gewalten* en el lenguaje weberiano cuando designan los poderes legislativo, ejecutivo y judicial como determinaciones constitucionales (como argumenta Schmidt, 1989, pp. 248-55). Algunas cuestiones vinculadas a la traducción de la palabra *Herrschaft* dependen además del reconocimiento de un condicionamiento histórico de la teoría weberiana del poder: véase la nota 13.

*Los tipos de poder*, que fue escrito en el mismo lapso de tiempo, como en la *Sociología del poder*, redactada en el período anterior a la primera guerra mundial, la especificidad de la relación de poder se ilustra afirmando que el mandato influye "como si" los dominados hubieran asumido, por su propia voluntad, el contenido del mandato como una máxima para su obrar (*ES* I, p. 209, II, p. 251). En tanto que está estructurado por la relación mandato-obediencia, el concepto de "poder" es considerado por Weber como más determinado que el concepto de "potencia", vinculado a la mera afirmación de la voluntad en el ámbito social (*ES* I, pp. 52-3, I, p. 207, II, p. 230, II, p. 246).

La creencia en la legitimidad del poder, en su validez, resulta fundamental en la definición weberiana del Estado como "monopolio de la fuerza física legítima" (*ES* I, p. 53, II, p. 211; *SR*, p. 535; *PCP*, p. 48), donde la vigencia material del poder y su reconocimiento por parte de los dominados adquieren igual importancia. Se trata de una definición que prescinde de los fines del Estado, concentrándose en el "medio específico" de la fuerza; según Weber, el Estado se presenta como el único poseedor de un uso admitido de la fuerza física. El autor identifica además una forma específica de Estado que se desarrolla en el Occidente moderno: el Estado occidental se habría originado por la unificación de los medios administrativos en un vértice único y se configuraría como una "empresa institucional" donde adquiere una progresiva preeminencia la administración racional y en especial la administración burocrática (*PCP*, pp. 54-5).

Tanto por sus referentes históricos como por sus características conceptuales parece admisible vincular la teoría weberiana del Estado occidental con la noción de forma política dilucidada en este volumen, es decir, una disposición del poder donde la concentración de las prerrogativas de mando se justifica con base en el reconocimiento subjetivo de los sometidos. Incluso la estructura teorética de la categoría de "representación política", piedra fundamental de la tradición filosófico-política, al menos en primera instancia parece mantenerse inalterada en el concepto de "representación libre" que Weber considera típico del Occidente moderno (*ES* I, pp. 291-4).[6] El ejercicio del poder político, precisamente porque lo efectúan representantes de la totalidad de los ciudadanos, es formalmente concebido como independiente de cualquier instrucción particular, incluyendo las de los mismos electores; el representante "es el amo (*Herr*) elegido por sus electores y no su 'servidor'" (*ES* I, p. 291).

También se basa en el reconocimiento subjetivo del poder la teoría de la legitimidad, elaborada entre 1909 y 1913 y expuesta en varias ocasiones en los años sucesivos (*ES* I, pp. 207-51, II, pp. 260-470; *PCP*, pp. 49-50; *SR*, pp. 255-9), donde Weber distingue tres tipos de poder basados en tres formas de creencia en la validez del mismo. El primer tipo es el *legal-racional*, que se apoya en la creencia en la validez racional de normas y se distingue por su carácter ordinario e impersonal; la burocra-

[6] Los elementos de analogía entre la definición weberiana del Estado y la forma política moderna son subrayados por Duso (1988). Limitándose a la presencia en la reflexión de Weber de un concepto de "poder" fundado en la representación de una voluntad central, véase también Breuer (1991), pp. 9-10.

cia moderna constituye su más acabada expresión. El poder *carismático* en cambio está fundado en la creencia en las cualidades características de un jefe; se manifiesta, en oposición al poder legal-racional, como personal y extraordinario, por ende limitado en su duración ya que se sostiene en una persona física. El poder *tradicional* se basa en la creencia en un conjunto de reglas del pasado cuya validez reside en la costumbre y/o en el hábito; es ordinario y personal, en el sentido de que la creencia, referida directamente a las normas de carácter tradicional, legitima una autoridad individual que posee la prerrogativa del mando conforme a éstas. A los tres tipos les corresponden modalidades diferentes de ejercicio del poder y por lo tanto distintas clases de administración.[7] Los tres tipos de poder son conceptos "típico-ideales" (las formas categoriales que Weber considera específicas de las ciencias histórico-sociales), explican su función en la comprensión de fenómenos que resultan más o menos cercanos a uno o a otro de los tipos y que en la mayor parte de los casos no coinciden con uno de ellos. En particular, se niega la posibilidad de reconocer un poder real exclusivamente burocrático, en la medida en que este último tiene "inevitablemente, *en su vértice*, al menos un elemento no puramente burocrático" (*ES* I, p. 216). Según Weber, la decisión política, que puede remitirse a la configuración del poder carismático y está dotada de una racionalidad diferente de la administrativa, completa y excede necesariamente al poder burocrático.

Más allá del uso metahistórico de los tipos de poder por parte del autor, es posible reconocer un uso más directamente referido a la realidad de su tiempo: el tipo legal-racional se utiliza para la comprensión del elevado grado de burocratización alcanzado por el Estado en la época contemporánea y el tipo carismático es empleado en la reflexión sobre los componentes plebiscitarios de la democracia de masas, para interpretar el poder instaurado por aclamación y eventualmente legitimado electoralmente de los jefes capaces de conquistar la fidelidad de las masas. En la tardía propuesta política de una democracia plebiscitaria del jefe (*Führerdemokratie*) (*PCP*, pp. 98-9; *SP*, pp. 365-70), basada en la elección directa del máximo cargo del Estado, puede advertirse además la tentativa de Weber de hallar una conciliación entre racionalidad y decisión política.[8]

En cuanto a la relación de la teoría weberiana del poder con la tradición filosófico-política, las diversas interpretaciones pueden ser agrupadas en dos sectores a los fines expositivos. En el primero, ingresan los estudios que en distintos niveles sostienen la novedad de la posición de Weber, donde ya no estaría en discusión la autoridad política como tal, dentro de un marco teórico que justificara su detentación o su ejercicio por parte de uno o más sujetos, sino la modalidad de su reconocimiento;[9] Weber tomaría distancia de una noción del Estado como ámbito de la política, al definir a ésta en relación con un poder que no hallaría necesariamente su manifesta-

[7] Es conocida la afirmación de Weber según la cual "todo poder se manifiesta y funciona como administración" (*ES* II, p. 252).

[8] Cfr. al respecto Mommsen (1993), pp. 591 ss.; Mommsen (1974); Cavalli (1981), pp. 203 ss.

[9] Bobbio (1981); Th. Würtenberger, entradas *Legitimität, Legalität*, en Brunner, Conze, Koselleck (1972), Bd. 3, p. 735.

ción en el Estado.[10] La segunda línea interpretativa insiste en el condicionamiento histórico de la conceptualidad política weberiana e identifica en la problemática del reconocimiento del poder un elemento interno de la forma política moderna: los tipos de poder resultarían dependientes del contexto cultural moderno y en relación con ello cobrarían entonces significación;[11] tanto el concepto de "poder" como el de "legitimidad" se definirían en relación con una concepción de la unitariedad del poder político que sólo es propia de la modernidad;[12] el poder político moderno, gracias al artificio contractualista, estaría fundado desde un comienzo en la voluntad de los sujetos sometidos a dicho poder; en la relación entre el tipo legal-racional y el carismático emergería la implicación recíproca entre la racionalidad de la construcción política moderna y el elemento necesariamente personal que es inherente a la decisión política.[13] Dicha opción interpretativa implica una toma de posición determinada con respecto a la metodología del análisis weberiano: Weber realizaría un uso generalizado del concepto de "poder", utilizándolo incluso en referencia a épocas y ámbitos culturales diferentes de su contexto moderno de significación.[14]

## 18. 2 EL PODER MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA

En la reflexión de Weber parece haberse consumado la superación, engendrada en el curso del siglo XIX, de las teorías iusnaturalistas. Particularmente en la *Sociología del derecho,* subraya la imposibilidad de hacer derivar las relaciones de poder de los

[10] Rossi (1988). En cambio V. Sellin (entrada *Politik,* en Brunner, Conze, Koselleck, 1972, Bd. 4, pp. 872-3) sostiene el carácter interno al Estado de la política en la visión weberiana.

[11] Hintze (1990), pp. 148 ss.

[12] Brunner (1987). Según Brunner, la teoría weberiana de la legitimidad se inserta en una perspectiva de pensamiento típica del siglo XIX en Alemania. El poder legal-racional se referiría al modelo del Estado administrativo-burocrático; el poder carismático constituiría la herramienta de comprensión de las fuerzas revolucionarias que interrumpen el ejercicio ordinario de la obligación política y al mismo tiempo producen nuevas formas de poder; el poder tradicional, por último, estaría pensado en referencia al principio monárquico, especialmente en los aspectos en que éste hace prevalecer su legitimidad apelando a un (indemostrable) carácter tradicional, en contraposición con la soberanía popular.

[13] Duso (1988). Atendiendo a la significación moderna del término, Duso traduce pues la *Herrschaft* weberiana como "poder" (*ibid.,* p. 64). Por otro lado, es también la elección de P. Rossi para trasponer el "aspecto más propiamente político de la sociología weberiana" (*Advertencia,* en ES, pp. LVII-LVIII). L. Cavalli, al ocuparse del poder carismático tanto en sus aspectos modernos como premodernos, considera más adecuado el uso del término "dominio" (Cavalli, 1981, pp. 19-20). B. Spagnuolo Vigorita, al traducir a su vez un texto weberiano referido a las relaciones agrarias en la antigüedad, opta por "señorío" (*Advertencia,* en SES, p. XVIII).

[14] Investigaciones recientes han puesto en evidencia, en los primeros estudios históricos weberianos referidos a la antigüedad, la presencia de un interés por problemáticas modernas que influirían la argumentación del autor sobre su tema; en SES, Weber tendería a caracterizar el "capitalismo antiguo" por sus elementos diferenciales con respecto al capitalismo moderno (Capogrossi Colognesi, 1990, pp. 266 ss.); en la *Historia agraria romana* de 1891, estaría efectuando en realidad una comparación entre la evolución agraria romana y la alemana medieval y moderna (Marra, 1995, pp. 33-92).

principios de un derecho natural ya relativizado y privado de una dignidad que supere lo empírico (*ES* II, pp. 174-86). El más importante alejamiento de la postura weberiana con respecto a dicha tradición consiste, y no es casual, en la derogación del concepto de poder como "soberanía", que había sido lógicamente construido por la ciencia política moderna de manera que excluyera cualquier posibilidad de resistencia. El término *Souveränität* está ausente de la teoría del poder de Weber, pero sobre todo no se advierten en su razonamiento instancias institucionales que estén concretamente en condiciones de ejercer un poder irresistible.[15]

Si bien con la fórmula del monopolio de la fuerza física legítima Weber capta un aspecto esencial de un dispositivo político donde el carácter irresistible del poder se deduce formalmente del reconocimiento de todos, sin embargo su interés predominante se concentra en la acción y en sus motivaciones; como resume en su ensayo de 1913, *Algunas categorías de la sociología comprensiva*, "para la consideración sociológica, detrás de la palabra 'Estado' —cuando se emplea en general— *solamente* hay un proceso de acciones humanas de índole particular" (*M*, p. 258). En contraposición a la tradición de pensamiento donde la sociedad se definía de manera negativa con relación al Estado, en tanto que momento no político, Weber considera al mismo Estado como una forma de acción social. Por otra parte, al utilizar rara vez el concepto de "sociedad" (*Gesellschaft*) y al plantear como tema de su análisis los actos asociativos (*Vergesellschaftungen*), toma distancia de una visión unitaria de la sociedad como conjunto de todos los individuos que todavía está presente en la obra de un exponente de la ciencia social de su tiempo como Ferdinand Tönnies.[16]

Weber llega a afirmar que el mismo mandato puede tener efecto sobre sujetos distintos de acuerdo con modalidades de influencia diferentes y puede recibir obediencia en sujetos distintos por razones distintas. La bilateralidad de la relación de poder ya era observada por la teoría constitucional y administrativa, en virtud del principio por el cual un sujeto público puede situarse por encima de otro en cuanto a ciertas competencias y a la vez estar subordinado en otras competencias; sin embargo, Weber considera que *siempre* es admisible que un sujeto, incluso privado, en su relación con otro sujeto, pueda resultar dominante desde un determinado aspecto de la relación y dominado desde un aspecto diferente de esa misma relación (*ES* I, pp. 251-2).

La riqueza del marco teórico weberiano se trasluce en la distinción entre el "poder constituido en virtud de una constelación de intereses" y el "poder constituido en virtud de la autoridad" (*ES* II, p. 247), que normalmente se compenetran entre sí. Una distinción que instaura la visión del recíproco condicionamiento entre la racionalidad política y la racionalidad económica, una de cuyas máximas expresiones se

[15] Es distinto el uso del concepto de "soberanía" que pone en práctica Weber en referencia a algunas sectas protestantes en cuanto organismos extraautoritarios (*RS*, p. 215; *ES* II, pp. 523-4). Con respecto a la libertad de la secta del poder estatal, afirma además que no tiene ninguna relación con la teoría del Estado de Rousseau (*ES* II, p. 528).

[16] Sobre la diferencia entre las posiciones de Weber y de Tönnies, cfr. M. Riedel, entrada "Gesellschaft, Gemeinschaft", en Brunner, Conze, Koselleck (1972), t. 2, pp. 858-9. Sobre la ausencia del concepto de "sociedad" en la reflexión de Weber, cfr. Tyrell (1994).

da en la calificación del Estado occidental moderno como "empresa institucional" y en el reconocimiento paralelo de la empresa como el sujeto económico específicamente occidental (*ES* II, p. 470; *SR*, p. 6; *SE*, p. 243).[17] También resulta fundamental la distinción entre poder político y "poder hierocrático", de donde proviene la diferenciación entre el Estado y la Iglesia, como un grupo de poder que enarbola la pretensión del monopolio de la coerción psíquica mediante la concesión o la negación de bienes sagrados (*ES* I, p. 53). La categoría de "Iglesia" adquiere importancia tanto en el análisis de las sinergias entre fenómenos políticos y religiosos (*ES* II, pp. 471-529), como en el examen general de los desarrollos culturales (por ej., limitándose al Occidente moderno, *SR*, pp. 145 ss., 197 ss.).

La observaciones históricas weberianas, que se efectúan a partir del reconocimiento de actos asociativos fundamentales y característicos de todo grupo social en cualquier periodo histórico, permanecen sustancialmente ajenas a la determinación del concepto de "constitución" (*Verfassung*) a partir de la cual Otto Hintze procuraba en la época de Weber la articulación de un saber histórico fuerte.[18] Si bien en la reflexión weberiana se pierde la posibilidad de historizar las relaciones sociales,[19] sin embargo, quizá precisamente por eso, llega a poner en evidencia ciertas especificidades que podrían ser pasadas por alto dentro de una distinción rígida entre contextos culturales modernos y premodernos. Basta con que recordemos aquí el interés que siguen suscitando los estudios weberianos sobre la ciudad medieval europea (*GHG*; *SES*, pp. 323-35; *ES* II, pp. 553-669; *SE*, pp. 126-8, 276-94), como espacio de desarrollo de formas económicas y prácticas jurídicas en las que se insertará más adelante la génesis del Estado moderno.[20]

Son marcadas las diferencias del razonamiento weberiano sobre la democracia directa con respecto a la línea de pensamiento que la concebía como forma de gobierno definida por la posesión y el ejercicio del poder por parte del pueblo; para Weber es una forma de administración que se distingue por la fuerte limitación de las relaciones de poder y es considerada en primera instancia como un "caso límite tipológico" (*ES* I, pp. 286-7, II, pp. 252-6). No obstante, por todo lo que ya se ha señalado, también resulta problemático reconocer en su teoría del poder la democracia representativa en sentido tradicional, es decir, como forma de Estado determinada por la tenencia del poder por parte del pueblo y el ejercicio del mismo por parte de sus representantes.

[17] Al respecto, cfr. Marcuse (1967).

[18] La atención de Weber hacia la constitución se concentra, en los escritos de naturaleza más notoriamente teórica, en la crítica de la "constitución en sentido jurídico", que expresa la división formal de los poderes legislativo, ejecutivo y judicial (*Gewaltenteilung*) (*ES* I, p. 280, I, p. 292); la referencia a una "constitución en sentido sociológico", concerniente a la distribución efectiva del poder en el Estado, surge al considerar las lagunas del ordenamiento jurídico (*ES* I, p. 329).

[19] M. Riedel, en la entrada que hemos citado, en Brunner, Conze, Koselleck (1972), ha subrayado que en la obra de Weber se efectúa una redefinición del concepto de "historia".

[20] Dentro de la amplia literatura sobre el problema de la ciudad medieval, véase especialmente: Brunner (1970), pp. 117-32; Chon (1985); Schluchter (1988), t. 2, pp. 463-76; Andrini (1990), pp. 81-98; Marra (1992), pp. 95-162; los ensayos de K. Schreiner, E. Volmer y O. G. Oexle en Meier (1994), pp. 115-242; Colliot-Thélène (1995).

Weber realiza un profundo examen y una crítica de la situación institucional del Imperio alemán (la forma que adquiere dicha crítica en su etapa más elaborada está consignada en *SP*, pp. 167-242, 293-352; *PG*; *PCP*, pp. 95-7).[21] Los puntos sobresalientes de las propuestas de reforma constitucional expuestas por el autor consisten, al menos hasta 1918, en la "democratización", entendida como la introducción del sufragio universal igualitario en Prusia y en los restantes Estados alemanes donde no existía, en la "parlamentarización", es decir, en la remoción de los obstáculos que impedían la formación de un gobierno que fuese la expresión de la mayoría del Parlamento federal, y en una modificación del esquema institucional que redefiniera el poderío de Prusia a nivel federal. Si bien la reflexión de Weber sobre el federalismo no introduce elementos novedosos en el plano de una teoría del poder, en tanto que no pone en discusión la estructura centralista de la autoridad política dentro de cada uno de los Estados alemanes, sino la disposición de sus relaciones mutuas, resulta original el modo en que se concibe la transformación del Parlamento y del gobierno federal. Weber considera decisivo, por un lado, volver al Parlamento capaz de controlar la administración estatal y, por el otro, convertirlo en el espacio de selección de los jefes; no se eliminaría el conflicto dentro del Parlamento, pero sería privado de sus aspectos más peligrosos y utilizado para la formación de auténticos dirigentes políticos mediante la competencia por el poder. La frecuente caracterización de la política como "lucha" (por ejemplo, *PG*, pp. 32, 52) indica además que el problema fundamental para Weber no era la neutralización del conflicto, sino la relación del conflicto con la decisión. La estructura conceptual de la representación política se mantiene en la forma que había adquirido en la constitución francesa de 1791, pero la atención se dirige ahora a la necesidad de un control político de la burocracia y a volver productiva la lucha entre los partidos. El reconocimiento de la responsabilidad del gobierno ante el parlamento está obviamente presente en los términos del "gobierno de gabinete" de la constitución inglesa, pero la visión weberiana ya está lejos de la idea liberal de las sedes institucionales como espacios de solución del combate político.[22] Weber utiliza elementos clásicos de la doctrina constitucional con una sensibilidad que es típica del siglo XX, de manera no muy diferente de lo que sucede en el debate que caracterizó la transición a la República de Weimar. Pero hay que señalar que el autor no compartió el proyecto de constitución de

[21] El Parlamento federal alemán (*Reichstag*), elegido por sufragio universal directo, no estaba en condiciones de nombrar autónomamente un gobierno, ni mucho menos de controlarlo. El canciller en efecto no era responsable de su actuación ante el Parlamento federal, sino sólo formalmente ante el emperador. Prusia, junto a otros diez Estados alemanes, conservaba un derecho electoral basado en la división de la población en clases censadas, que favorecía a la clase de contribuyentes más acomodada; lo que repercutía no solamente en la conformación de las Cámaras representativas y de los gobiernos en dichos Estados, sino también en la composición del *Bundesrat*, la segunda Asamblea federal, que albergaba a los delegados nombrados por los gobiernos de cada uno de los Estados. En el sistema federal, además, Prusia tenía una posición de preeminencia, con la prerrogativa de nombrar a un número de delegados para el *Bundesrat* muy superior al de cualquier otro Estado alemán.

[22] Mommsen insiste correctamente en el carácter funcionalista de la concepción weberiana del parlamentarismo (Mommsen, 1993, 578 ss.). Sobre el tema, véase también Galli (1988).

Hugo Preuß, luego aprobado por la Asamblea constituyente, y que entre 1918 y 1919 sostuvo la idea de la atribución de los poderes de gobierno al presidente de la república. Dicha propuesta, antes que en el sentido de un retorno del horizonte temático de la soberanía, debe verse como la tentativa de realizar una estructura institucional rígida dentro de la cual fueran canalizadas y reducidas las tendencias disgregatorias de los partidos.

Aun prescindiendo del significado histórico-político específico de las propuestas de reforma constitucional expuestas por Weber, el aspecto conceptualmente más relevante de su posición reside en la abstracción de la categoría de "poder", que hace de la obligación un componente de la acción incluso más allá de la esfera política y permite captar una complejidad social no mensurable mediante los instrumentos teóricos tradicionales.[23] Si bien, como hemos visto, la estructura teorética del concepto de "representación política" todavía sigue siendo reconocible en el tipo ideal de la representación libre, por otra parte Weber sostiene que la burocratización de los partidos políticos "transforma al diputado de 'señor' del electorado en *servidor del jefe de la maquinaria del partido*" (ES I, p. 294), poniendo en discusión la prerrogativa de la independencia del representante. En efecto, es notable el apartamiento de la teoría weberiana con respecto a los referentes liberales clásicos en los que el parlamento, en cuanto cámara de representantes, era considerado como un órgano de poder. A menudo el parlamento es descrito por Weber como espacio de ratificación de decisiones tomadas, por fuera de él, en las organizaciones partidarias y en los centros de interés económico. El grado de autonomía que en particular se les reconoce a las organizaciones partidarias, si bien no llega a anular el reconocimiento formal del poder político central, no obstante vuelve ardua la tarea de volver a plantear aquella imagen del Estado como unidad política cuya condición era la negación de los cuerpos particulares. El problema de la expresión-formación de la voluntad popular por la vía representativa resulta desvalorizado en ese nivel y Weber va a privilegiar cuestiones técnicas de gestión del poder.

La obra weberiana, precisamente porque aún está ligada por una parte a categorías políticas clásicas y por otra parte tiende a emplearlas en una perspectiva de pensamiento ya muy distante de la tradición, constituirá un punto de referencia ineludible para otras reflexiones del siglo XX, tanto para autores como Carl Schmitt, que a partir del concepto weberiano de "poder" articularán una tentativa radical de reconstrucción de la unidad política, como para aquellos estudiosos que en cambio tendrán muy en cuenta la abstracción de dicho concepto al enfrentarse con una "realidad" social multilateral y diferenciada, no necesariamente o no predominantemente política.[24]

[23] Es pertinente la puntualización de D. Hilgher acerca de que la neutralización del concepto de "poder" por parte de Weber sienta las bases para su transformación en una categoría fundamental de la existencia humana: cfr. la entrada "Herrschaft" en Brunner, Conze, Koselleck (1972), t. 2, p. 101.

[24] Algunos de tales resultados especulativos son tomados en consideración en el presente volumen: sobre el carácter y sobre los límites de la profundización schmittiana, véase la contribución de Scalone

VIDA Y OBRAS

Max Weber realizó estudios de jurisprudencia en las Universidades de Heidelberg, Estrasburgo, Gotinga y Berlín y se habilitó en la docencia universitaria en 1892. Enseñó economía política y ciencia de las finanzas en las Universidades de Friburgo y Heidelberg; también desempeñó actividades académicas, durante períodos más breves, en las Universidades de Viena y Munich. Fue miembro activo del Círculo para la política social (*Verein für Sozialpolitik*), una organización de estudios económicos y sociales fundada por expertos en economía política, y también del Congreso evangélico-social (*Evangelisch-sozialer Kongreß*), donde se configuraba el compromiso social del movimiento evangélico. Fue codirector del *Archivo para la ciencia social y la política social* (*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*), la mayor revista de estudios sociales de la época, y promotor del primer Congreso alemán de sociología en 1910. Su interés por la política se expresó más a través de publicaciones que en la militancia directa, a causa de su relación crítica con las fuerzas políticas de su tiempo; en 1918, adhirió al Partido democrático alemán. Al término de la primera guerra mundial, perteneció a la Delegación alemana para la negociación de la paz en Versalles y participó en las discusiones preliminares sobre el proyecto de constitución presentado en la Asamblea constituyente de Weimar.

OBRAS PRINCIPALES

La edición crítica en alemán de las obras del autor es la *Max- Weber- Gesamtausgabe*, Mohr, Tubinga, que se está editando desde 1984.

*Economía y sociedad* (ES).
*Die Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*, en *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte*, comp. por Marianne Weber, Mohr, Tubinga, 1924, pp. 312-445 (GHG).
*El método de las ciencias histórico-sociales* (M).
"La política como profesión", en *El trabajo intelectual como profesión* (PCP).
*Parlamento y gobierno. Para la crítica política de la burocracia y del sistema de partidos* (PG).
*Historia económica. Lineamientos de una historia universal de la economía y de la sociedad* (SE).
*Historia económica y social de la antigüedad* (SES).
*Escritos políticos* (SP).
*Sociología de la religión* (SR).

LITERATURA CRÍTICA

ACCARINO B. (1994), *Ingiustizia e storia. Il tempo e il male tra Kant e Weber*, Editori Riuniti, Roma, pp. 146-265.
ANDRINI S. (1990), *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Angeli, Milán.

(cap. 19); con respecto a la influencia de la postura weberiana en la reflexión social del siglo XX, remitimos a su vez a la intervención de Giacomini (cap. 21).

BOBBIO N. (1981), "La teoria dello stato e del potere", en P. Rossi (editor), *Max Weber e l'análisi del mondo moderno*, Einaudi, Turín, pp. 247-78.

BREUER S. (1991), *Max Webers Herrschaftssoziologie*, Campus, Francfort-Nueva York.

BRUNNER O. (1970), *Per una nuova storia constituzionale e sociale*, Vita e Pensiero, Milán.

—— (1987), "Osservazione sui concetti di 'dominio' e di 'legittimità', en *Filosofia politica*, 1/I, pp. 103-20.

BRUNNER O., CONZE W., KOSELLECK R. (1972), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett Cotta, Stuttgart.

CAPOGROSSI COLOGNESI L. (1990), *Economie antiche e capitalismo moderno. La sfida di Max Weber*, Laterza, Bari.

CAVALLI L. (1981), *Il capo carismatico. Per una sociologia weberiana della leadership*, Il Mulino, Bologna.

CHON S. U. (1985), *Max Webers Stadtkonzeption*, Herodot, Gotinga.

COLLIOT-THÉLÈNE C. (1995), *La ville et la démocratie*, en *Revue européenne des sciences sociales*, 33/101, pp. 23-38.

DUSO G. (editor) (1980), *Weber. Razionalità e politica*, Arsenale, Venecia.

—— (1988), *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milán, pp. 55-82.

EDEN R. (1983), *Political Leadership and Nihilism: A Study of Weber and Nietzsche*, University Presses of Florida, Gainesville.

FLEISCHMANN E. (1964), "De Weber à Nietzsche", en *Archives européennes de sociologie*, V, pp. 190-238.

GALLI C. (1988), "Max Weber", en Id., *Modernità*, Il Mulino, Bologna, pp. 159-74.

HENNIS W. (1991), *Il problema Max Weber*, Laterza, Bari.

HINTZE O. (1990), "La sociologia di Max Weber", en Id., *Storia, sociologia, istituzioni*, Morano, Nápoles, pp. 137-51.

LOSITO M., SCHIERA P. (1988), *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Il Mulino, Bologna.

LÖWITH K. (1994), "Max Weber e Karl Marx", en Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Laterza, Bari, pp. 1-90.

MARCUSE H. (1967), *Industrializzazione e capitalismo*, en O. Stammer (editor), *Max Weber e la sociologia oggi*, Jaca Book, Milán, pp. 199-225.

MARRA R. (1992), *Dalla comunità al diritto moderno. La formazione giuridica di Max Weber. 1882-1889*, Giappichelli, Turín.

—— (1995), *La libertà degli ultimi nomini. Studi sul pensiero giuridico e politico di Max Weber*, Giappichelli, Turín.

MEIER CH. (comp.) (1994), "Die okzidentale Stadt nach Max Weber", *Historische Zeitschrift*, suplemento 17.

MOMMSEN W. J. (1974), "Zum Begriff der "plebiszitären Führerdemokratie" bei Max Weber", en Id., *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Suhrkamp, Francfort, pp. 44-71.

—— (1993), *Max Weber e la politica tedesca. 1890-1920*, Il Mulino, Bologna.

OWEN D. (1994), *Maturity and Modernity: Nietzsche, Weber, Foucault and the Ambivalence of Reason*, Routledge, Londres-Nueva York.

PEUKERT D. (1993), *Gli "ultimi nomini". Osservazioni sulla critica della cultura nell'immagine*, en H. Treiber (editor), *Per leggere a Max Weber*, CEDAM, Padua, pp. 328-53.

ROSSI P. (1988), "La teoria della politica", en Id., *Max Weber. Oltre lo storicismo*, Il Saggiatore, Milán, pp. 121-48.

SCHLUCHTER W. (1988), *Religion und Lebensführung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.

SCHMIDT R. (1989), "Problemi lessicali nella trduzione italiana delle opere di Max Weber", en *Miscellanea di studi socio-linguistici*, Florencia, Facoltà di Economia e Commercio, vol. II, pp. 237-93.

TENBRUCK F. H. (1993), "L'opera di Max Weber", en H. Treiber (editor), *Per leggere Max Weber*, cit., pp. 66-141.

TYRELL H. (1991), "Religion und 'intellektuelle Redlichkeit'", en *Sociologia Internationalis*, 29/2, pp. 159-77.
—— (1994), "Max Webers Soziologie - eine Soziologie ohne 'Gesellschaft'", en G. Wagner, H. Zipprian (comp.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Suhrkamp, Francfort, pp. 390-414.

En cuanto a las orientaciones de la investigación más reciente sobre Weber, véase además Manfrin (1996), *Un quinquennio di studi su Max Weber. I. Dimenzioni concettuali del dibattito*, en *Filosofia politica*, X-I, pp- 107-32; Id. (1998), *Un quinquennio di studi su Max Weber. II. Tendenze della letteratura critica*, en *Filosofia politica*, XII-I, pp. 135-54.

# 19. DERECHO, DECISIÓN, REPRESENTACIÓN: EL PODER EN CARL SCHMITT

*Antonino Scalone*

[...] un soplo se vuelve sonido sólo si se lo hace pasar a través de la estrechez de una caña

CARL SCHMITT, *La visibilidad de la Iglesia*

## 19. 1 LA CRISIS DEL ESTADO Y EL RESURGIMIENTO DEL PROBLEMA DEL PODER (*HERRSCHAFT*)

Es sabido que en su fase final la reflexión weberiana gira en torno al tema de la crisis y la transformación del Estado y que uno de los núcleos de dicha reflexión es la noción de *Herrschaft* plebiscitaria. La irrupción en la escena política de las grandes masas populares organizadas en partidos y la creciente importancia que adquieren —una circunstancia que se vio poderosamente acelerada por el primer conflicto mundial, como lo muestran el traumático final del imperio guillermino y los convulsos sucesos de la república de los consejos— pronto volvieron completamente obsoleta la forma constitucional vigente. En particular, el Parlamento ya no parece ser el lugar de la decisión política sino, a lo sumo, el lugar donde se confirman decisiones tomadas en otra parte. En tal marco, se insertan los conocidos análisis de Weber sobre el carácter cesarístico de la democracia contemporánea y sobre la centralidad que por consiguiente va a cobrar el problema de la elección de los jefes. Pero eso no parece situar la nueva realidad política y constitucional más allá del horizonte conceptual de la modernidad, por el contrario, justamente porque aún es definida por la noción de *Herrschaft*, pareciera poder remitirse a la dimensión representativa de la forma política moderna, constituyendo de alguna manera su consumación.[1]

Desde ese punto de vista, se puede afirmar que —más allá de las diferencias—[2] la reflexión de Carl Schmitt sobre el poder constituye un desarrollo y una radicaliza-

[1] Con referencia a la noción de Estado expuesta por Weber en *La política como profesión*, Bobbio (1981), p. 220, escribió: "[Ésta] ingresa en la tradición clásica del pensamiento político porque retoma idealmente (digo 'idealmente' porque no hay ninguna referencia a Hobbes en las obras de Weber) la explicación que ofrece Hobbes del Estado [...]. Con igual razón se puede decir que para Hobbes el Estado es, en palabras de Weber, el monopolio de la fuerza legítima, así como para Weber es, en palabras de Hobbes, el poseedor exclusivo del poder coactivo". Sobre el problema de la pertenencia del pensamiento político weberiano al horizonte conceptual moderno y sobre sus vínculos con la tradición iusnaturalista inaugurada por Hobbes, cfr. además Duso (1988), pp. 55-82. Para un análisis más articulado del concepto weberiano de poder, remitimos también al ensayo de Manfrin en el presente volumen (cap. 18).

[2] Eisermann (1994), pp. 77 y 84, ha esclarecido la distancia entre el punto de vista "sociológico" y descriptivo de Weber, orientado a la determinación de las nociones de derecho y Estado dentro de una teoría general de la acción social, y el punto de vista político-jurídico de Schmitt, tendiente a captar *dramáticamente* el elemento de debilidad de la forma-Estado moderna, por medio de la cual habrían irrumpido, vaciándola desde su interior, el liberalismo y el positivismo jurídico (cfr. *infra*, apartado 19. 2). Por otra parte, el mismo Schmitt desarrolla en su *Teología política* el concepto de forma jurídica —estrechamente ligado a la noción de decisión (cfr. *infra*, apartado 19. 3)— diferenciándolo críticamente de la racionali-

ción de algunos aspectos de la perspectiva weberiana, tanto es así que algún intérprete ha podido reconocer en Schmitt, si no a un "legítimo discípulo", al menos a un "hijo natural" de Weber.[3]

No es casual que las críticas weberianas y las schmittianas frente al parlamentarismo sean homólogas en gran medida. Pero mientras que Weber siempre le siguió atribuyendo al parlamento la tarea de formar y seleccionar a los jefes políticos, Schmitt considera que, habiéndose agotado toda confianza en sus fundamentos espirituales, éste ya no puede responder de ninguna manera a los problemas políticos de una época dominada por las grandes masas y la fuerza fascinante del mito (cfr. *LHP*). Advierte más bien una fuerte discontinuidad con respecto al siglo XIX; las transformaciones del complejo política/economía en dirección al Estado total y la necesidad de controlar los procesos entrópicos determinados por la proliferación de los centros de poder y por la organización estable de las fracciones replantean en términos inéditos el problema de la *Herrschaft*. La solución propuesta, que directamente puede remitirse al antecedente weberiano, es la de un presidente de la república *super partes* en condiciones de situarse, fortalecido por la investidura popular, como *custodio* de la constitución y de la decisión política fundamental contenida en ella.[4] De no ser así, la alternativa es un aparato estatal débil, incapaz de tomar decisiones, rehén de este o aquel grupo de poder, siempre al borde de la disolución o, peor aún, de la guerra civil (cfr. *SE*).

## 19. 2 LA CRÍTICA AL LIBERALISMO Y AL POSITIVISMO JURÍDICO

A partir de lo expuesto, es posible comprender la polémica schmittiana en contra del liberalismo y el positivismo jurídico. El primero, como se desprende del célebre *Der Begriff des Politischen*, es incapaz de expresar un auténtico pensamiento político. Puesto que plantea al individuo como *terminus a quo* y *terminus ad quem* y su razón de ser consiste en *limitar* un poder *ya* establecido en nombre de la defensa "de la libertad burguesa y de la propiedad privada" (*CP*, p. 156). Queda claro que un pensa-

dad jurídica weberiana, excesivamente determinada en dirección a la "reflexión especializada", la "regularidad" y "calculabilidad" y hacia el "perfeccionamiento técnico en el sentido de la previsibilidad" (*TP*, p. 53). Sobre este tema, cfr. además Portinaro (1982), especialmente p. 159, y Galli (1996), quien subraya que si el pensamiento de Weber sigue ligado a una "perspectiva de racionalización en dirección estatal" (p. 100), siguiendo la "tradición alemana del Estado como 'potencia'" (p. 101), Schmitt en cambio, que en su juvenil *WS* "llega a la decisión justamente criticando la *Macht*" (*ibid.*), realiza una operación más radicalmente deconstructiva de la "mediación racional" (p. 102), representada por la forma-Estado moderna.

[3] Cfr. la intervención de J. Habermas en Stammer (1965).

[4] Mommsen (1974) escribe: "La teoría schmittiana de la autoridad plebiscitaria del presidente del *Reich* como representante, frente a la pluralidad de los partidos, de la voluntad política colectiva del pueblo constituye un desarrollo —unilateral pero totalmente inherente a su espíritu— de los reclamos weberianos". Considera además que la ecuación schmittiana soberano/Estado de excepción ya está implícitamente presente en Weber.

miento de esta índole resulta totalmente inutilizable en el momento en que se torna problemática la misma unidad política. Es ampliamente conocida la tesis expuesta por Schmitt en ese ensayo, según la cual la distinción amigo/enemigo sería el criterio específico de lo político (cfr. *CP*, p. 108).[5] Con ello Schmitt no pretende localizar una sustancia metahistórica, sino proponer un instrumento adecuado para pensar aquello de lo cual el liberalismo pareciera estructuralmente incapaz de dar cuenta: por un lado, el origen de la forma-Estado, por el otro, como sus presupuestos necesarios, la hostilidad interhumana y la posibilidad del conflicto. A tal fin, contribuye además la referencia a Hobbes, "pensador verdaderamente grande y sistemático", y a su "concepción 'pesimista' del hombre" (*CP*, p. 149).

Por otra parte, la pretensión liberal de negar o neutralizar lo político no evita su imposición: "Como realidad histórica —escribe Schmitt— el liberalismo no se ha sustraído de lo 'político' al igual que cualquier otra transformación humana, e incluso sus neutralizaciones y despolitizaciones [...] tienen un significado político" (*CP*, p. 155). Antes bien, precisamente el juicio moral que está ligado a dicha pretensión puede conducir a guerras particularmente cruentas contra un enemigo percibido como "violador y perturbador de la paz" y declarado por ello *hors-la-loi* y *hors-l'humanité* (*CP*, p. 165).[6] La negación de lo político sólo tiene como resultado la criminalización del adversario. Y a la inversa, el reconocimiento realista de la posibilidad del conflicto permite su reglamentación jurídica —como la realizada por el sistema europeo de Estados— efectuando así "una relativización de la hostilidad. Toda relativización de esa índole constituye un gran progreso en sentido humanitario" (*P*, p. 92).

Con un procedimiento argumentativo análogo al puesto en práctica contra el liberalismo, Schmitt critica el positivismo jurídico debido a que asume el orden jurídico simplemente como un dato, sin plantearse el problema de la instancia que lo hace vigente. "Como si fuese la cosa más natural del mundo, se habla continuamente de una progresiva unidad y un progresivo ordenamiento; como si subsistiera una armonía prestablecida entre el resultado de un conocimiento jurídico libre y un conjunto formado como unidad sólo en la realidad política, se habla de una escala de ordenamientos inferiores y superiores que sería posible hallar en todas las disposiciones positivas añadidas a la jurisprudencia" (*TP*, pp. 46-7). Kelsen, el representante más prestigioso del positivismo jurídico, limita programáticamente su análisis al derecho positivo. Según Schmitt, eso conduce al resultado —paradójico para quien

[5] Tal distinción —dice Schmitt— cobra su "real significación" debido a que se refiere "de modo específico a la posibilidad real de la ejecución física" (*CP*, p. 116), ya que "a partir de esa posibilidad extrema es que la vida del hombre adquiere su tensión específicamente *política*" (*CP*, p. 118). Lo que lleva a prescindir de la esfera humana que determina la contraposición: "Todo conflicto religioso, moral, económico, étnico o de otra clase se transforma en conflicto político si es lo bastante fuerte como para agrupar efectivamente a los hombres en amigos y enemigos" (*CP*, p. 120).

[6] El mismo progreso técnico, lejos de resultar neutral, puede conducir tanto a un mejoramiento material como a "la producción de armas e instrumentos de terror" (*CP*, p. 162). Schmitt retomará en varias ocasiones esta temática, particularmente en las últimas páginas de *Politische Theologie II*, a través de una incisiva confrontación con Hans Blumenberg. Al respecto, permítasenos remitir a Scalone (1988).

defiende la pureza de la ciencia jurídica como el jurista austriaco— de dejar inerme al derecho frente a la facticidad: "En Kelsen solamente tienen vigencia las normas positivas, es decir, aquellas normas que poseen una vigencia efectiva, que rigen no porque deban regir por su mayor exactitud, sino sólo porque son *positivas*, sin considerar cualidades como racionalidad, justicia, etc. Cesa entonces imprevistamente el poder y cae la normatividad; en su lugar aparece la tautología de una cruda efectividad: algo está vigente, si está vigente será porque es vigente. Eso es el 'positivismo'" (*CP*, p. 22).

Por el contrario, para Schmitt el derecho se ubica en una irreductible ulterioridad con respecto a la mera norma: es una entidad ideal que debe ser realizada. Sobre la base de dicha convicción, ya en el juvenil *Gesetz und Urteil*, subrayaba el papel de la decisión judicial como mediación necesaria entre el derecho y el conjunto de las normas, a tal punto que justifica una decisión judicial conforme al derecho y *sin embargo* disconforme con la letra de la ley: "Hasta donde el derecho está en condiciones de garantizar la certidumbre jurídica y suscita una praxis unívoca, la 'conformidad a la ley' de la decisión es una prueba de su corrección. Pero apenas ciertos elementos exteriores al contenido de la ley positiva trastornan dicha praxis [...] cae esa congruencia entre 'conformidad a la ley' y corrección de la decisión y un juicio pronunciado contra el sentido de la ley puede, no obstante, ser justo" (*GU*, pp. 112-3).[7]

Los mismos problemas, pero en un ámbito ya no limitado a la dimensión judicial, están presentes en otro escrito juvenil, *Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen*, donde Schmitt reafirma la dimensión ideal del derecho y le atribuye al Estado la tarea de trasladar esa dimensión a la realidad *realizando* el derecho (cfr. *WS*, p. 2-3). El derecho no puede reducirse a los hechos o a la mera fuerza, ni tampoco a la norma *simplemente* impuesta: "La esfera del derecho no puede ser incluida en el ámbito del derecho positivo, vigente de hecho" (*WS*, p. 20). Pero no existe ninguna regla con base en la cual se pueda deducir el derecho y transcribirlo en la norma y en el conjunto de las normas; por lo tanto, se necesita una instancia intermedia que de alguna manera asuma el riesgo de la decisión: "Entre cada ente concreto y cada ente abstracto, hay un abismo que ningún pasaje gradual puede colmar" (*WS*, p. 79). De manera que si por un lado la decisión estatal no tiene sentido sino como realización del derecho, por el otro dicha congruencia nunca está garantizada. Como veremos, el carácter insuperable de ese hiato constituye para Schmitt el componente de una carencia radical de legitimación de la forma-Estado moderna.[8]

[7] Naturalmente, nada puede garantizar a priori que en tales condiciones la sentencia sea efectivamente justa: en presencia del ineludible desequilibrio entre el derecho y la norma, la praxis jurídica implica necesariamente un componente de riesgo que la referencia a la racionalidad jurídica puede limitar, pero no eliminar.

[8] Sobre este tema, cfr. Galli (1996), p. 332: "El Estado para Schmitt es *Konstruktion*, es un artificio y un instrumento que persiste en una contingencia insuperable".

## 19. 3 DECISIÓN SOBERANA Y REALIZACIÓN DEL DERECHO: LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Schmitt se propone entonces remediar en términos teóricos la incapacidad del liberalismo y el positivismo jurídico para ofrecer respuestas adecuadas a los problemas del presente, debidos a los procesos de crisis y transformación del Estado. En tal dirección avanza otro escrito justamente célebre, *Teología política.* También allí el punto de partida es weberiano, la "sociología de los conceptos jurídicos" desarrollada en *Economía y sociedad.* En verdad, Schmitt propone una acepción parcialmente diferente de ella, pero lo hace avanzando en una dirección que no es ajena al horizonte conceptual del mismo Weber, planteando una redefinición y una profundización de la noción de *Herrschaft.*[9] Si para Weber la sociología de los conceptos jurídicos consiste en hacer referencia al "ámbito de personas que se ocupan profesionalmente de la creación del derecho",[10] para Schmitt eso sigue siendo tan sólo "psicología" (*TP*, p. 67); en su opinión, la sociología de los conceptos jurídicos correctamente entendida "consiste en que, superando la conceptualidad jurídica orientada a los intereses prácticos más inmediatos de la vida jurídica, se descubra su estructura última, radicalmente sistemática, y que dicha estructura conceptual sea luego comparada con la elaboración conceptual de la estructura social de una determinada época" (*TP*, p. 68). Al obrar así, en su opinión, se revela que "la conformación jurídica de la realidad político-histórica siempre ha encontrado un concepto cuya estructura coincidía con la estructura de los conceptos metafísicos" (*TP*, p. 69). Si se examina el periodo en que se han formado los conceptos fundamentales del léxico político-jurídico moderno, es decir, el siglo XVII, puede verse que entonces estaba muy difundida la convicción metafísica de que "las obras construidas por muchos hombres no son tan perfectas como aquellas para las que ha trabajado uno solo" (*TP*, p. 70). No resulta sorprendente entonces que el pensamiento político contemporáneo se haya basado en la noción de soberano, entendido "como una unidad personal y como última causa" (*TP*, pp. 69-70). Lo cual es particularmente válido para el pensamiento de Hobbes, que constituye para Schmitt el paradigma de la concepción moderna de la política y el derecho. Su dependencia con respecto a la concepción metafísica predominante explica en efecto por qué "Hobbes, a pesar del nominalismo y las ciencias naturales, a pesar de su reducción del individuo a un átomo, sigue siendo sin embargo personalista y postula una instancia última, concreta, decisiva, proyectando incluso su Estado, el Leviatán, dentro de lo mitológico, transformándolo en una persona monstruosa" (*TP*, p. 70).

La aplicación de la sociología de los conceptos jurídicos así entendida produce pues, según Schmitt, el siguiente resultado: la noción de Estado se torna incomprensible si se prescinde de la noción de decisión personal, ya que ha sido constituida al amparo de una concepción metafísica en la que los conceptos de decisión y persona

[9] Desde este punto de vista, no es irrelevante que la primera edición de la *Teología política* apareciera en una compilación de escritos en homenaje a Weber.

[10] M. Weber (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, trad. esp. *Economía y sociedad*, FCE, México, 1964.

cumplen un papel constitutivo. Si bien en las "situaciones normales" puede no revelarse con claridad, en las situaciones de emergencia en cambio, aquellas que por su naturaleza no son *previsibles* en una casuística jurídica, dicha conexión aparece con toda su necesariedad. Y en tales casos excepcionales se manifiesta el carácter insuperable de la decisión personal y soberana, revelando plenamente su especificidad, a tal punto que Schmitt puede llegar a afirmar que "Soberano es quien decide sobre el estado de excepción" (*TP*, p. 33).[11] Por tal motivo, la decisión no puede ser eliminada de la consideración jurídica; quien lo hace, como los representantes del positivismo, desconoce el horizonte conceptual dentro del cual tienen su origen y su sentido todos los conceptos jurídicos modernos. Es conveniente entonces volver a Hobbes, como "el representante clásico" de aquella "cientificidad jurídica" más consciente que otras de "la peculiaridad normativa de la decisión jurídica" (*TP*, p. 57), es decir del hecho de que "la idea jurídica no puede cambiar por sí sola" y que "en toda transformación" siempre debe estar presente una *auctoritatis interpositio* (*TP*, p. 55).

Es importante señalar que en esa obra, de una manera esencialmente análoga a los escritos juveniles, las nociones schmittianas de decisión y de soberanía, que están estrechamente ligadas, siempre reivindican su pertenencia a la dimensión jurídica. La decisión no se constituye más allá o en contra del derecho, sino que es un aspecto específico de la misma forma jurídica. Schmitt escribe: "La forma jurídica no tiene la vacuidad apriorística de la forma trascendente, puesto que nace justamente de la concreción jurídica. Tampoco posee la forma de la precisión técnica, ya que ésta responde a un interés finalista y esencialmente fáctico, impersonal. Por último, ni siquiera tiene la forma de la creación estética, que ignora toda decisión" (*TP*, p. 59). La sociología de los conceptos forjada en *Teología política* permite entender correctamente, en contra de lo que sería para Schmitt la desnaturalización formalista del positivismo jurídico, lo *específico* de la forma jurídica y en particular su relación *estructural* con la decisión.

## 19. 4 LA LÓGICA Y LAS APORÍAS DEL CONCEPTO DE *REPRÄSENTATION*

El análisis schmittiano pareciera pues haber alcanzado los siguientes resultados: ha reconquistado la noción de decisión soberana en toda su consistencia jurídica, ha establecido que no existe una forma jurídica, es decir, una vigencia de las normas, sin una instancia soberana que cree la situación *normal* en que justamente las *normas* tiene vigor (cfr. *CP*, p. 130), ha fijado la hostilidad humana como el presupuesto necesario de lo político y, por lo tanto, la capacidad de determinar el amigo y el enemigo

[11] Cabe recordar que en general Schmitt le atribuye a la excepción, al caso extremo, una particular eficacia hermenéutica: "La excepción —escribe en *TP*, p. 41— es más interesante que el caso normal. Este último no prueba nada, la excepción lo prueba todo; no sólo confirma la regla, la misma regla vive únicamente de la excepción". Y en *CP*, p. 118, vuelve a afirmar: "El caso de excepción tiene una importancia particularmente decisiva, capaz de revelar el núcleo de las cosas".

como uno de los rasgos distintivos de la *Herrschaft*. En este momento, resulta oportuno plantearse una pregunta ulterior: ¿sobre qué bases funda el soberano su pretensión de recibir obediencia?

La respuesta de Schmitt coincide con la teoría de la *Repräsentation*. Para una comprensión adecuada del concepto, es conveniente ante todo recordar que Schmitt —como se deduce de *Römischer Katholizismus und politische Form*— percibe en la Iglesia católica el "funcionamiento riguroso del principio de representación" (*CR*, p. 37), de tal manera que directamente la señala como el modelo de toda representación. Según Schmitt, la razón de la longevidad y la perdurable vitalidad de la Iglesia como institución consiste en que está arraigada en una idea, en su acto de representar (*personalmente*, por medio de la figura del pontífice) un principio trascendente. De donde se deriva la "capacidad de forma jurídica" de la Iglesia católica, que la convierte en "la auténtica heredera de la jurisprudencia romana" (*CR*, p. 47).

Ahora bien, según Schmitt, en el momento de la disolución del sistema medieval de la *Respublica Christiana*, cuya piedra angular era la Iglesia, dicha lógica se transfiere al Estado moderno, junto con la tarea de crear y mantener un orden. De hecho para Schmitt la referencia en términos de representación a un principio trascendente es el elemento esencial no sólo de la Iglesia, sino de *toda* forma política: "Ningún sistema político puede perdurar aunque sólo fuera por una generación con la mera técnica de la conservación del poder. La idea subyace a lo 'político', dado que no existe política sin autoridad ni tampoco hay autoridad sin un *ethos* de la convicción" (*CR*, p. 45). En esa transferencia de papeles y funciones, ante la cual la analogía sistemática entre conceptos teológicos y conceptos políticos ilustrada en *Polistische Theologie* reviste a lo sumo el carácter de un síntoma, creemos que hay que reconocer el núcleo del concepto schmittiano de *teología política*.[12]

En el marco moderno entonces, todo poder legitima la pretensión de obediencia y la irresistibilidad de su derecho mediante el acto de representar una instancia ideal y no inmediatamente presente. En la *Verfassungslehre*, Schmitt se pregunta cuáles serían los principios conformadores que le permiten a un pueblo convertirse en tal ("alcanzar y obtener [...] la condición de la unidad política", *DC*, p. 271) y actuar políticamente. Responde que son dos: el principio de identidad y el principio de representación. El primero corresponde a la idea democrática de la presencia inmediata del pueblo, tal como fue definida por Rousseau;[13] el segundo a la idea, que sobre todo puede remitirse a la institución monárquica, según la cual "la unidad política sólo es realizada por la representación" (*ibid.*).

[12] La forma jurídica, escribe Schmitt en *Politische Theologie*, extrae su sentido propio del hecho de "ser regida por la idea de derecho" y "por el problema de la realización del derecho" (*TP*, p. 53). Por otro lado, dicha realización no puede ocurrir por sí misma, sino que necesita de una instancia intermedia que haga visible —y en eso consiste la estructura representativa— la idea: "Todo pensamiento jurídico traspone la Idea jurídica, que en su pureza nunca se convierte en realidad, en otro aglomerado conceptual, y añade un momento que no puede hacerse derivar ni del contenido de la idea jurídica ni tampoco, en caso de que se emplee cualquier norma jurídica general y positiva, del contenido de esta última" (*TP*, p. 55).

[13] Schmitt se refiere entonces a *Contrat social*, II, 5; cfr. *CP*, p. 271.

Pero la distinción no es tan clara como podría parecer a primera vista. En efecto, añade Schmitt poco después, "en la realidad de la vida política es tan improbable un Estado que pueda renunciar a los elementos estructurales del principio de identidad como asimismo un Estado que pueda renunciar a los elementos estructurales de la representación" (*DC*, p. 272). Pero la primacía parece corresponderle a la representación, puesto que, escribe Schmitt, "no existe ningún Estado sin representación, porque no existe ningún Estado sin la forma de Estado y a la forma le corresponde esencialmente la representación de la unidad política" (*DC*, p. 273). Ni siquiera allí donde el pueblo entero está visiblemente presente en la plaza, tomando directa y activamente parte en el proceso de formación de la voluntad política, puede hablarse de presencia inmediata y de democracia directa. Pues también en ese caso "sólo actúan al máximo todos los componentes adultos del pueblo y sólo en el momento en que están reunidos como comuna y como ejército. Pero aun todos los ciudadanos activos tomados en conjunto no conforman sumados la unidad política del pueblo, sino que representan la unidad política que es superior a la asamblea reunida en el espacio y en el momento de la reunión. El ciudadano singular (algo que incluso Rousseau ha dejado siempre en claro) no está allí presente en su entidad 'natural' como hombre singular, sino como ciudadano, como '*citoyen*'" (*DC*, p. 272). Por otro lado, "no existe ningún Estado sin elementos estructurales del principio de identidad", pero esto solamente significa que "el principio de la representación nunca puede ser realizado de manera pura y absoluta, es decir, ignorando que el pueblo a su vez siempre existe y de algún modo está presente" (*DC*, p. 274).

Por lo tanto, la representación parece constituir de alguna manera la *forma formarum* de la unidad política, sin la cual ésta no es realizable ni visible, ni siquiera en la variante extrema del modelo rousseauniano; el principio político de la identidad, en cambio, sólo parece indicar la imposibilidad para la representación de situarse como absoluta, cortando ese cordón umbilical que la une al pueblo cuya expresión aún sigue siendo. La indicación schmittiana de la identidad como principio de la unidad política revela pues el problema inherente a toda forma política en cuanto forma representativa: el hiato inevitable entre representante y representado, y la inevitable falta de legitimación a la que está siempre sometido el primero (observable en términos de confianza o de credibilidad).

La determinación de la *Repräsentation* como estructura que forma la unidad política es considerada por Schmitt el gesto inaugural de la edad moderna. Y encuentra su más acabada expresión —de acuerdo a la interpretación ya expuesta en *Teología política*— en el pensamiento de Thomas Hobbes y en su concepto de soberanía.

En *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*, Schmitt subraya la novedad de la construcción hobbesiana y su irreductibilidad al horizonte político medieval: "El soberano no es el *defensor pacis* de una paz que pueda referirse a Dios; es el *creator pacis*, creador de una paz exclusivamente terrena" (*L*, p. 84). Ésta no corresponde a ningún orden preexistente, sino que es producto artificial de una acción humana, del establecimiento de un pacto entre hombres, hecho posible a su vez por la institución de la "persona soberano-representativa" que, en virtud de que representa una unidad de otro modo invisible, el pueblo, "es trascendente con respecto a todos los

autores singulares del pacto y también a la suma de ellos" y por consiguiente puede situarse como "garante exclusivo de la paz" (*L*, p. 85).[14] Frente a ello, se torna inconcebible un principio jurídico totalmente obvio para la mentalidad medieval, el derecho de resistencia.

Pero la estructura representativa de la nueva unidad política completamente secularizada no está libre de defectos. Al contrario, está viciada por un límite interno que condicionará su futuro, llegando a determinar su crisis y su irremediable fin.[15] Dicho límite está ubicado en un punto aparentemente periférico con respecto al razonamiento hobbesiano: el problema de la fe en los milagros. Con una actitud agnóstica que Schmitt considera ya completamente iluminista y "casi voltaireana", Hobbes supone que "nadie puede saber con certeza si un hecho es o no es un milagro" (*L*, p. 103). Por lo tanto, es preciso remitir la decisión a la instancia soberana, de acuerdo con el principio según el cual *auctoritas, non veritas, facit legem*: "Si algo debe ser considerado un milagro, lo decide el Estado en tanto que razón pública, *public reason* en contraposición a la *private reason* del súbdito" (*L*, p. 104).

Pero precisamente en este nivel, donde parece realizarse la "culminación de la potencia soberana", aparece "la fisura en algo que por lo demás es una unidad tan compacta como irresistible" (*ibid.*). En efecto, haciendo la salvedad de la obediencia exterior al mandato del soberano aun en cuestiones de milagros, Hobbes le deja al súbdito la libertad de creer o no en su fuero íntimo en la verdad de aquello que el poder público declara milagroso. "Las distinciones entre lo privado y lo público, la fe y la confesión [...] se introducen así de manera tal que todo desarrollo posterior se deriva como consecuencia de ello, en el curso del siglo siguiente hasta el liberal Estado constitucional de derecho" (*L*, p. 105). Apenas "unos pocos años después de la publicación del *Leviatán*" —prosigue Schmitt— la mirada aguda de Spinoza habrá de captar en esa grieta del edificio hobbesiano "el punto de irrupción del liberalismo moderno, el punto a partir del cual toda la relación que Hobbes había procurado establecer entre lo externo y lo interno, entre lo público y lo privado, podía ser convertida en su opuesto" (*L*, p. 106). Y el celo propagandístico que muestra Schmitt, entonces políticamente *engagé*, al señalar al "primer judío liberal" (*ibid.*) como el artífice del vaciamiento del Leviatán no puede ocultar el hecho de que Spinoza advierte algo que de todos modos *ya existía*. Sólo la necesidad de asegurarse con la paz las condiciones necesarias para la persecución de la propia felicidad per-

[14] En esa trascendencia de la *idea* del pueblo y en la tentativa de la forma política para volverla visible por medio del representante consiste el carácter *teológico* de la forma política moderna. Al respecto, como se ha dicho, la interpretación del núcleo conceptual de la teología política simplemente en los términos de una secularización de los conceptos teológicos, si bien responde a la letra de un célebre pasaje de la *Politische Theologie*, "Todos los conceptos más relevantes de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados" (*TP*, p. 61), parece más bien reductiva con relación a la complejidad de la reflexión schmittiana. Sobre este tema, cfr. Duso (1988), pp. 13-54. Por otra parte, el mismo Schmitt habrá de recordar que sólo es posible una comprensión adecuada de las tesis sostenidas en *Politische Theologie* teniendo en cuenta "su vinculación temporal, sistemática y de contenido" con los demás escritos suyos del mismo período (*TP II*, p. 31).

[15] Sobre el Estado como magnitud históricamente determinada, cfr. *SK*.

sonal y privada —en una acepción completamente burguesa e intramundana— puede suscitar la sumisión del sujeto al poder soberano. No es casual que haya sido posible advertir en Hobbes al "fundador del liberalismo" (Strauss, 1932). Por otra parte, incluso Schmitt, como recién se ha visto, va a considerar preiluminista la actitud agnóstica de Hobbes, que instituye irrevocablemente la distinción entre lo público y lo privado; y parece totalmente consecuente con dicho gesto la circunstancia —esclarecida por Koselleck— de que con el debilitamiento del recuerdo trágico de las guerras de religión el espacio privado poco a poco se irá ampliando hasta que la moral, en la época iluminista, llegue a pretender juzgar a la política (cfr. Koselleck, 1959).[16]

Pero existe otra circunstancia, a la cual ya hemos aludido, que socava la consistencia de la construcción hobbesiana. Aunque es enfocada por Schmitt de manera menos explícita, es igualmente decisiva que la basada en la distinción público-privado y, al igual que ésta, está ligada a la estructura lógica de la *Repräsentation*. Como se ha dicho, es sólo en la representación soberana que el pueblo, o en general la unidad política, antes ausente, se hace presente. La dignidad del representante no deriva de las cualidades de la persona, sino del hecho de que hace visible, encarna dicha unidad. Naturalmente, esa capacidad del soberano sólo existe en la medida en que es *creída*, o bien en tanto haya una confianza difundida entre los ciudadanos de que el soberano representa, es decir, hace realmente presente la unidad política de otro modo invisible, y que está en condiciones de garantizar la relación *oboedentia-protectio* y con ello la situación normal necesaria para la vigencia de las normas. Nada garantiza la congruencia entre el representante y el representado, porque lo que se hace presente no es la voluntad del individuo, ni tampoco la voluntad de la suma de los individuos, la rousseauniana *volonté de tous*, sino la voluntad general, la *volonté générale*.[17]

Schmitt aborda la cuestión en todo su dramatismo ya en *Die Diktatur*. Elabora allí una distinción fundamental entre dictadura delegada, limitada en el tiempo, en las

[16] También en *L*, p. 121, Schmitt, al discutir y criticar la interpretación lockeana de Hobbes, escribe, de un modo que en nuestra opinión es totalmente inequívoco: "Con el Estado, a Hobbes solamente le interesa superar la anarquía del derecho de resistencia feudal, estamental o eclesiástico, y las guerras civiles que continuamente estallaban por su causa, contraponiendo al pluralismo medieval, a las aspiraciones de dominio de las Iglesias y de los otros poderes 'indirectos', la unidad racional de un poder unívoco, capaz de brindar una protección eficaz y proporcionar un sistema de legalidad con un funcionamiento calculable. En primer lugar, siempre es inherente a dicho poder estatal racional la plena asunción del riesgo político y, en tal sentido, la responsabilidad de la protección y la seguridad de los súbditos. *Si cesa la protección, también cesa inmediatamente el Estado, cae toda obligación de obediencia y el individuo recupera su libertad 'natural'. La 'relación de protección y obediencia' es la piedra angular del Estado edificado por Hobbes, y resulta bastante fácil vincularla con los conceptos y los ideales del Estado burgués de derecho*" (cursiva nuestra).

[17] El problema concierne a toda forma de gobierno, incluyendo la parlamentaria liberal. En particular, ésta se basa en la confianza de que la discusión libre y desinteresada entre parlamentarios sólo sometidos a su conciencia pueda producir finalmente una ley conforme a la razón. Si esa confianza llega a faltar, se derrumban los presupuestos espirituales y la razón de ser del mismo parlamentarismo. Sobre este tipo de interpretación del parlamentarismo, cfr. *LHP*.

finalidades y en las prerrogativas, y dictadura soberana. Por un lado, sitúa al pueblo como "abismo infinito e insondable", de cuyo seno "surgen siempre fuerzas nuevas" (*D*, p. 154); por el otro, afirma que "la voluntad concierne solamente a la persona del representante y a la decisión, se deba o no constatar una representación" (*D*, p. 156). Con referencia a Sieyès y a su distinción entre poder constituyente y poder constituido, Schmitt recuerda que los representantes de la Asamblea constituyente de 1789 son concebidos como "representantes" y no como "titulares de un *mandat impératif*, no deben actuar simplemente como delegados o transmisores de una voluntad ya determinada, sino que más bien ellos mismos han de 'darle forma'" (*D*, p. 155). Son en sentido propio los detentadores de una dictadura soberana, que se convierte en tal, es decir, libre de toda atadura, absoluta, irresistible, en la medida en que es expresión directa o, mejor dicho, la única expresión legítima de un poder constituyente que de otro modo sería "informe". Su infinita potencia deriva de un poder que, paradójicamente, es tan poderoso como invisible, ya que nunca puede constituirse en tanto que constituyente sin dejar de ser lo que es (*ibid.*: "La voluntad puede ser oscura, e incluso debe serlo si en verdad el *pouvoir constituant* es inconstituible").

Pero ese razonamiento no es válido sólo para el pensamiento de Sieyès, para la Revolución francesa o para la institución de la dictadura. Coherente con su convicción en la fuerza hermenéutica de la excepción y del caso extremo, Schmitt advierte en los sucesos revolucionarios de 1789 nada menos que la plena manifestación de la esencia misma de la forma política moderna, tal como fue formulada por primera vez por Hobbes;[18] puesto que "para Hobbes el soberano va a establecer lo que es útil o perjudicial para el Estado", el Estado hobbesiano "es por su constitución una dictadura", cuya necesidad deriva de la circunstancia de que el interés del Estado, en cuanto tal, nunca se da de manera inmediata: "Como fundamento de la ley, que por su naturaleza es una orden, se halla una decisión sobre el interés, pero dicho interés sólo existe en la medida en que se ha impartido la orden. La decisión que está implícita en la ley, considerada desde la óptica de la norma, ha surgido de la nada. Ha sido 'dictada' por definición" (*D*, p. 33).[19]

[18] Como se ha señalado (Nicoletti, 1990, p. 139): "La dictadura no es solamente una institución jurídica, sino que expresa la esencia misma del Estado moderno. El Estado moderno surge como un poder absoluto que se impone desde lo alto de manera indiscutible y le confiere orden y estabilidad a la realidad magmática y conflictiva de la historia. E incluso la doctrina de la soberanía popular que parecería la exacta antítesis de la doctrina del Estado absoluto esconde un análogo impulso dictatorial. La voluntad general del pueblo se impone sin discusión y de manera absoluta por encima de cualquier poder constituido. Desde los orígenes del Estado moderno [...] la esencia del poder está intrínsecamente ligada para Schmitt a la esencia de la dictadura."

[19] La referencia schmittiana a la "nada" no indica una vocación "nihilista" del jurista alemán y, por ende, una dependencia con respecto a la mera facticidad. De acuerdo con la hipótesis interpretativa que aquí hemos expuesto, debe entenderse en el sentido de que si la idea no puede manifestarse fuera de la representación, ésta a su vez no puede pretender agotar la idea; el salto entre ambas instancias sólo puede ser salvado por una decisión, a la cual sin embargo está unido el riesgo de que no sea *creída*. Es la mediación necesaria entre *Recht* y *Rechtswirklichkeit*, que revela al mismo tiempo su contigüidad y su diferencia.

## 19. 5 *KATECHON*, ORIGEN, IDEA

La reflexión sobre la estructura lógica del Estado moderno, o bien sobre la *Repräsentation*, revela pues su carácter *infundado*. En verdad, en la producción schmittiana de los años de Weimar probablemente todavía persiste la idea de una posible "resustancialización" del Estado, planteada en los términos del "Estado total por cualidad y energía" (*WTS*, p. 361), capaz de obrar más allá de las neutralizaciones y despolitizaciones liberales y gobernar el complejo política/economía. Por otra parte, en los años de mayor cercanía al régimen nazi, su afirmación de la historicidad y por lo tanto de la inminente superación de la forma-Estado adquiere el significado de una defensa teórica de la idea nacionalsocialista de *Grossraum* y de la política exterior del régimen (cfr. *CI*). Extinguidas tales ilusiones, en la segunda posguerra, sobre todo en *Der Nomos der Erde*, dichas adquisiciones teóricas son en cambio rechazadas dentro de una reflexión sobre la historia política europea entendida como sucesión de *Raumordnungen*, de ordenamientos espaciales concretos, fundados en los principios de la localización territorial (*Ortung*) y del ordenamiento (*Ordnung*). En ese contexto, resulta capital el concepto de *katechon*, de fuerza *qui tenet*, según las palabras del apóstol Pablo, y que concierne originariamente a la Iglesia y a su tarea histórica de frenar el advenimiento del Anticristo, con la conciencia de que dicho evento de todas maneras sólo puede ser postergado. En la reflexión de la segunda posguerra, Schmitt seculariza dicho concepto, que entonces se vuelve metáfora del orden político moderno, de su estructura lógica, caracterizada por el hiato insuperable entre el principio ideal y su realización concreta, que por lo tanto siempre está expuesto a la posibilidad de la disolución traumática.[20] Con el concepto de *katechon* se enlaza estrechamente la irremediable hostilidad interhumana, presupuesto lógico de cualquier teoría política. Y por último, encuentra una expresión en la noción de *stasiología*; la ambivalencia de la palabra griega *stasis*, que significa a la vez calma y desorden, alude al mismo tiempo a la imposibilidad de trascender el conflicto, a la tarea histórica de ponerle remedio instituyendo una situación normal, así como al carácter transitorio e históricamente determinado de toda forma política (cfr. *PT II*, pp. 95-7). Frente a una realidad semejante, la actitud de Schmitt oscila entre la distancia del científico —producto del desencanto, pero también de la desilusión— al que no le queda sino "conservar los conceptos y llamar a las cosas por su nombre" (*PR*, p. 76), y la espera de un nuevo comienzo: "A los espíritus pacíficos les está prometido el reino de la tierra. También la idea de un nuevo *nomos* de la tierra se les revelará sólo a ellos" (*NT*, p. 15). Parecería que no puede proceder analíticamente "más allá" de lo moderno si no en los términos de este nebuloso anuncio. Por tal motivo, su capacidad hermenéutica frente a la modernidad se muestra directamente proporcional a su pertenencia a ella.[21] Probablemente allí se puede percibir un límite

[20] En este sentido opina Neumann (1990), p. 223: "Schmitt seculariza el *katechon*. Una fuerza que frena (*Aufhalter*) es todo poder político que intenta contrarrestar la destrucción de un ordenamiento histórico y de una época."

[21] Como se ha señalado, "Schmitt no se atreve a liberarse de la tradición europea, a despedirse de su despedida del *jus publicum europaeum*" (Galli, 1996, p. XXIII).

de su enfoque que no es irrelevante: la convicción de que es el último custodio de una racionalidad ya perdida y de un orden históricamente llevado a término lo conduce entonces a interpretar todos los fenómenos que exceden o que complejizan esa forma —es el caso, por ejemplo, del creciente papel de los partidos y organizaciones de intereses en el proceso de formación de la voluntad política— en términos negativos y como confirmaciones de una irremediable patología.[22]

Sin embargo, es precisamente el carácter conscientemente epigonal de su reflexión lo que también le permite a Schmitt efectuar esa *comprensión* radical de su época, capaz de captar —como hemos visto— su rasgo estructuralmente aporético. Al mostrar la imposibilidad de una *fundación* de la forma política, la reflexión schmittiana se plantea así el *origen* de lo político, tal como se desprende del vínculo representación/idea.[23] No hay una forma política estable y duradera si no en relación con una idea y, en ausencia de tal referencia, la forma política —como se afirma en la *Teoría de la constitución* en el momento de la crítica a Kelsen— adquiere los rasgos de la más cruda e injustificada positividad. Por otra parte, la irreductible ulterioridad de la idea con respecto a la representación hace que ésta nunca esté garantizada, sino que siempre aparezca como *decidida*. Y siguiendo con lo que hemos procurado demostrar, aquella resulta entonces caracterizada por una estructural falta de legitimación, puesto que la congruencia entre la instancia que representa y la idea representada nunca puede ser *mostrada*, sino solamente *creída*. En ese contexto, se explican el énfasis que pone Schmitt en el factor de la *desesperación*[24] entendida como uno de los rasgos contitutivos de lo moderno así como la manera en que subraya el carácter estructuralmente *agónico*[25] de la forma política. Lo cual no debe entenderse tanto como la consecuencia de un repliegue desilusionado sobre sí mismo, sino más bien como el resultado coherente de los presupuestos de su pensamiento.

## VIDA

Carl Schmitt (1888-1985) es considerado uno de los mayores juristas y politólogos del siglo XX. Estudió en Estrasburgo y en Munich, donde fue alumno de Max Weber, y enseñó en las

[22] Cfr. *SE*. Desde ese punto de vista, parecen más significativas las reflexiones de Weber, que se esfuerza por dar cuenta de la coexistencia contradictoria en la esfera de la *Öffentlichkeit* del elemento unitario, representado por la *Herrschaft*, y el elemento parcial e interesado, representado por partidos y organizaciones de intereses. Sobre este tema, permítasenos remitir a Scalone (1996), pp. 57-74.

[23] Sobre este tema, cfr. Duso (1988), pp. 50-1: "La idea no es justamente *aquello que* es representado, sino aquello que hace posible la representación y que en ella muestra su alteridad [...]. Al sustraerse la idea aparece entonces el *origen* mismo de la representación, como aquello que hace posible la representación y actúa en ella."

[24] Cfr. *EC*, p. 68. Schmitt le reconoce aquí a Bodin que es "uno de los mayéuticos del Estado moderno", pero niega que haya podido concebir el Leviatán —como lo hará en cambio Hobbes— en toda su integridad, atribuyendo ese hecho a la circunstancia de que "su desesperación no era aún lo bastante grande para llegar a tanto".

[25] "Seguimos estando siempre —como en el siglo XVI o en el XIX— dentro del Eón cristiano, siempre en agonía, y todos los acontecimientos esenciales no se refieren más que al *katechon*, es decir, aquello que 'detiene', *qui tenet nunc*" (*G*, p. 80).

Universidades de Greifswald, Bonn, Colonia y Berlín. Fue muy activo e influyente en el período de Weimar y en los primeros años del régimen nacionalsocialista, al que le brindó un sustancial apoyo teórico. A partir de 1936, luego de un ataque de parte de la revista de las SS, se limitó a la actividad académica. Procesado y luego absuelto en 1945 por sus lazos con el nazismo, se retiró a su Plettemberg natal, pero de todos modos continuó ejerciendo una notable influencia en el pensamiento jurídico y político.

OBRAS FUNDAMENTALES

*Gesetz und Urteil. Eine Untersuchung zum Problem des Rechtspraxis* (1912), Beck, Munich (citado como GU).

*Der Wert des Staates und die Bedeutung des Einzelnen* (1914), Mohr, Tubinga (citado como WS).

"Die Sichtbarkeit der Kirche. Eine scholastische Erwägung" (1917), en *Summa*, n. 2, pp. 71-80 (citado como VC).

*Die Diktatur* (1921), Duncker & Humblot, Munich-Leipzig; (citado como D) [trad. en esp. *La dictadura*, Alianza, Madrid, 1980].

*Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Duncker & Humblot, Munich (citado como TP) [trad. en esp. en *Estudios políticos*, Cultura Española, Madrid, 1941].

*Römischer Katholizismus und politische Form* (1925), Theatiner Verlag, Munich; (citado como CR).

*Die geistgeschichtliche Lage der heutigen Parlamentarismus* (1926), Duncker & Humblot, Munich-Leipzig (citado como LHP) [trad. en esp. *Sobre el parlamentarismo*, Tecnos, Madrid, 1990].

"Der Begriff des Politischen" (1917), en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, a. LVIII, n. 1, pp. 1-33; (citado como CP) [trad. en esp. *El concepto de lo político*, Alianza, Madrid, 1991].

*Verfassungslehre* (1928), Duncker & Humblot, München-Leipzig (citado como DC) [trad. en esp. *Teoría de la constitución*, Alianza, Madrid, 1982].

"Staatsethik und pluralistischer Staat" (1930), en *Kantstudien*, a. XXXV, n. 1, pp. 28-42; reeditado en *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles*, Hanseatiche Verlagsantalt, Hamburgo, 1940, pp. 133-45 (citado como SF).

"Weiterentwicklung des totalen Staat in Deutschland" (1933), en *Europäische Revue*, a. IX, n. 2, pp. 65-70; reeditado en *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*, Duncker & Humblot, Berlín, 1958, pp. 358-66 (citado como WTS).

*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes* (1938), Hanseatiche Verlag, Hamburgo (citado como L) [trad. en esp. *El Leviatán en la teoría del Estado de Thomas Hobbes*, Haz, Madrid, 1941].

*Völkerrechtliche Grossraumordnung mit Interventionsverbot für raumfrende Mächte* (1939), Deutscher Rechtsverlag, Berlín-Viena-Leipzig; (citado como CI).

"Staat als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff" (1941), en *Verfassungsrechtliche Aufsätze*, cit., pp. 375-85 (citado como SK).

*Ex captivitate salus* (1950), Greven Verlag, Colonia (citado como EC).

*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Greven Verlag, Colonia (citado como NT) [trad. en esp. *El Nomos de la tierra en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum"*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1979].

*Vorwort* a la edición de 1963 de *Das Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlín (citado como PR).

*Theorie des Partisanen* (1963), Duncker & Humblot, Berlín (citado como P) [trad. en esp. *Teoría del partisano. Acotación al concepto de lo político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1966].

*Politische Theologie II* (1970), Duncker & Humblot, Berlín (citado como *TP II*).
*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951* (1991), Duncker & Humblot, Berlín (citado como *G*).

LITERATURA CRÍTICA

ADAM A. (1992), *Rekonstruktion des Politischen. Carl Schmitt und die Krise der Staatlichkeit. 1912-1933*, VCH, Munich.
BALL H. (1922), *Carl Schmitts Politische Theologie*, en *Hochland*, n. 6, pp. 263-86.
BARION H., BÖCKENFÖRDE E. W., FORSTHOFF E., WEBER W. (comps.) (1968), *Ephirrosis. Festgabe für Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlín.
BENEYTO J. M. (1983), *Politische Theologie als politische Theorie*, Duncker & Humblot, Berlín.
BOBBIO N. (1981), "La teoria dello Stato e del potere", en P. Rossi (editor), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Turín, pp. 215-46.
BONVECCHIO C. (1990), *Il politico impossibile*, Giappichelli, Turín.
DUSO G. (editor) (1981), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venecia.
—— (1988), *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Angeli, Milán.
EISERMANN G. (1994), "Max Weber und Carl Schmitt", en *Der Staat*, a. XXXIII, n. 1, pp. 76-103.
ESPOSITO R. (1988), *Categorie dell'impolitico*, Il Mulino, Bologna.
GALLI C. (1996), *Genealogia de la politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, Il Mulino, Bologna.
GANIS S. (1991), "L'ordine della redenzione. Benjamin e il politico", en *Trimestre*, nn. 1-2, pp. 45-86.
HOFMANN H. (1964), *Legitimität gegen Legalität*, Luchterhand Verlag, Neuwied.
KAISER J. K. (1987), "Ernst Jünger e Carl Schmitt", en P. Chiarini (editor), *Ernst Jünger. Un convegno internazionale*, Shakespeare & Company, Nápoles, pp. 83-91.
KERVEGAN J.-F. (1992), *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre speculation et positivité*, PUF, París.
KOSELLECK R. (1959), *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Alber, Friburgo-Munich.
MEHRING R. (1992), *Carl Schmitt zur Einführung*, Junius, Hamburg.
MEIER H. (1994), *Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, Metzler, Stuttgart-Weimar.
MEUTER G. (1994), *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalisticher Kritik der Zeit*, Duncker & Humblot, Berlín.
MOMMSEN W. J. (1974), *Max Weber und die deutsche Politik (1890-1920)*, Mohr, Tubinga.
NEUMANN V. (1990), *Der Staat im Burgerkrieg*, Campus Verlag, Francfort-Nueva York.
NICOLETTI M. (1990), *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia.
PARISE E. (1995), *Carl Schmitt*, Liguori, Nápoles.
PORTINARO P. P. (1982), *La crisi dello ius publicum europaeum. Saggio su Carl Schmitt*, Angeli, Milán.
PRETEROSSI G. (1986), *Carl Schmitt e la tradizione moderna*, Laterza, Bari.
QUARITSCH H. (hrsg.) (1988a), *Complexio Oppositorum. Über Carl Schmitt*, Duncker & Humblot, Berlín.
—— (1988b), *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Duncker & Humblot, Berlín.
RACINARO R. (editor) (1987), *Tradizione e modernità nel pensiero politico di Carl Schmitt*, Bibliopolis, Nápoles-Roma.

RUMPF H. (1972), *Carl Schmitt und Thomas Hobbes*, Duncker & Humblot, Berlín.
SCALONE A. (1988), "La 'Politische Theologie II' de Carl Schmitt", en *Filosofia politica*, a. II, n. 2, pp. 435-53.
—— (1996), *Rappresentanza politica e rappresentanza degli interesi*, Angeli, Milán.
STAFF I. (1991), *Staatsdenken im Italien des 20. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Carl Schmitt Rezeption*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden.
STAMMER O. (comp.) (1965), *Max Weber und die Soziologie heute*, Mohr, Tubinga.
STRAUSS L. (1932), "Anmerkungen zu Carl Schmit'Begriff des Politischen'", en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, a. LXVII, n. 6, pp. 732-49; trad. it. en G. Duso (editor), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milán, pp. 315-32.
TAUBES J. (comp.) (1983), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Schöningh-Fink, Munich.
TOMMISSEN P. (1975), "Carl Schmitt e il 'renouveau' cattolico nella Germania degli anni Venti", en *Storia e politica*, n. 4, pp. 481-500.
WEBER M. (1964), *Economía y sociedad*, FCE, México.

# 20. LA CRISIS DE LA CIENCIA POLÍTICA Y LA FILOSOFÍA: VOEGELIN, STRAUSS Y ARENDT*

## 20. 1 LA FILOSOFÍA Y EL RETORNO A LOS GRIEGOS

### *20. 1. 1. La crisis de la forma y el problema del origen*

Entre los años sesenta y setenta se desarrolló un debate en Alemania, que también tuvo eco en otros países, tendiente a señalar la incapacidad contemporánea de la ciencia política para interrogarse sobre problemas de fondo de la acción política y suministrarle a esta última criterios de orientación.[1] En ese debate, que se efectuó bajo la enseña del redescubrimiento de aquella *filosofía práctica* que había sido dejada de lado con el surgimiento de la ciencia política moderna, a menudo se trajeron a colación autores que condujeron a una crítica de la conceptualidad política de la modernidad y sus efectos de despolitización, planteando al mismo tiempo la política de los griegos como objeto de la reflexión. Me refiero a autores muy conocidos también en Italia, como Eric Voegelin, Leo Strauss y Hannah Arendt. En el marco de esta reciente "rehabilitación de la ciencia práctica", dichos autores frecuentemente parecieron presentar, aunque fuera en formas muy diferentes entre sí, tentativas de una nueva fundación del pensamiento político y de criterios de orientación, tanto más necesarios en la medida en que parecía más difundida y compartida dentro de la ciencia política contemporánea la idea weberiana de la imposibilidad de fundar de manera rigurosa y científica los juicios de valor referidos al comportamiento moral y político.[2]

Pero las reflexiones de esos tres autores tienen una orientación muy diferente.[3] No se trata de una refundación científica de los valores, sino más bien de la puesta en crisis del lenguaje común, al igual que el usado en la ciencia política contempo-

* Este capítulo fue escrito por Giuseppe Duso (apartado 20. 1 y sus secciones), Mario Piccinini (apartado 20. 2), Sandro Chignola (apartado 20. 3) y Gaetano Rametta (apartado 20. 4).

[1] Como puntos iniciales de ese debate en Alemania, se pueden recordar: K. H. Ilting, "Hobbes und die praktische philosophie der Neuzeit", en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXII (1964), pp. 84 ss. y los dos volúmenes compilados por M. Riedel, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Friburgo, 1972-74; y en lo que respecta específicamente a la relación entre filosofía práctica y ciencia política, W. Hennis, *Politik und die praktische Philosophie. Eine Studie zur Reconstruktion der politischen Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied-Berlín, 1963. Para una primera visión de conjunto, cfr. F. Volpi, *La rinascita della filosofia in Germania*, en C. Pacchiani (editor), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Padova, y para una ampliación ulterior, F. Volpi, "La riabilitazione della filosofia pratica e el suo senso nella crisi della modernità", en *Il Mulino*, XXXV, n. 6, pp. 928-49.

[2] Esta interpretación podría parecer avalada por la propuesta voegeliniana de una *Nueva ciencia política*, como reza el título de una de sus obras más conocidas. Pero en realidad es otro el sentido filosófico de esa nueva ciencia, como aquí procuraremos indicar.

[3] Cfr. sobre todo el volumen colectivo Duso (1988).

ránea —que a partir de Weber se desarrolló sobre una base sociológica —, según el cual parece natural ubicar el *mundo de los valores*, como mundo de las elecciones subjetivas y no garantizadas del obrar humano, junto a los objetos y al método que caracterizan la objetividad de la ciencia. Y en Voegelin emerge con mayor claridad la crítica a la misma impostación epistemológica que hace posible hablar de "valores". Puesto que el término posee un significado, en la acepción de "juicio de valor", sólo a partir de la segunda mitad del siglo XIX, en el contexto en que se contrapone al "juicio de hecho", que es entendido como el único pertinente para la ciencia. El uso del término está entonces condicionado por presupuestos de origen positivista acerca de la ciencia, que al mismo tiempo excluyen un rigor propio de la filosofía. Por eso, en la medida en que están dentro de un marco teórico que utiliza dicho término, también las tentativas de refundación de los valores terminan quedando presas de la misma impostación que intentan superar, como lo ha indicado críticamente Carl Schmitt.[4] Serán otros los que recorran la senda de la refundación; para los tres autores en cuestión se trata más bien de explorar un plano epistémico diferente del positivista, un plano filosófico que permita plantear el problema político de manera rigurosa y que permita redefinir en el proceso del *logos* términos como los de "bueno" y "justo", más allá de su reducción a la temática de los valores.

Los nombres de Nietzsche, Weber y Schmitt van a circunscribir idealmente un espacio problemático que no es soslayado por nuestros autores, tal vez contraponiéndole un simple retorno a la filosofía clásica, sino que es asumido dentro de la tentativa de una interrogación radical. Si bien tienden a la búsqueda del problema originario de la acción humana, no obstante se siguen moviendo dentro de la problemática que se delinea entre fines del siglo XIX y las primeras tres décadas del XX, incluso para profundizar la crítica a la ciencia política moderna. Aun cuando el pensamiento de estos autores, por un destino común, se desarrollará en la posguerra en suelo norteamericano, sin embargo su problemática se origina en el umbral epocal constituido por los años veinte y treinta, y su reflexión será emblemática del problema que se refiere en ese período al Estado así como al saber político.

En el señalamiento straussiano de la filosofía política, en el voegeliniano de la "nueva ciencia política", y aun en la orientación arendtiana de un pensamiento que se sustrae a la dimensión reductora de la teoría moderna,[5] podemos percibir el replanteo de una pregunta filosófica fuerte, que acompaña a la denuncia de falta de carác-

[4] No podemos dejar de recordar la crítica schmittiana a los intentos de refundación de los valores, tanto en clave subjetiva como en clave objetiva; puesto que es evidente que tales tentativas caen en la misma postura nihilista que pretenden combatir, en tanto y en cuanto el término de "valor" se diferencia por una parte de la acepción económica que inexorablemente sella su uso en la época contemporánea, y por otra parte del componente de la subjetividad y la conflictividad: el valor en efecto vale en la medida en que se lo hace valer (cfr. Schmitt, 1967; al respecto, cfr. Duso, 1981).

[5] La relación de Arendt con la filosofía es más compleja, ya que reconoce las aporías de la filosofía política en la dimensión teórica que en el fondo uniría a la filosofía política moderna con algunos aspectos fundamentales de la antigua. Entonces el pensamiento hacia el cual ella tiende (que tiene que ver con lo *filosófico* de lo que estamos hablando) resulta crítico no sólo con respecto a la filosofía política moderna, sino también de la filosofía política *tout court*.

ter filosófico, que al mismo tiempo es falta de rigor, de la teoría política moderna. Sin embargo, ese retorno de la filosofía no aparece como una fundación de marcos normativos, sino más bien como la localización de un problema que surge en el interior de las aporías de la ciencia o filosofía política moderna. Precisamente sobre la base de tales aporías, de una ciencia monopolizada por el concepto de poder, se replantea la pregunta sobre la esencia de lo *político*, que ya no parece reductible a lo público, a lo estatal, al tema del uso de la fuerza legitimada, desde el momento en que justamente la acción concreta y política del hombre no resulta perceptible mediante dicha reducción.

Esa pregunta es pensable justamente en relación con la radicalización de los conceptos políticos efectuada por Schmitt. Y la confrontación con Schmitt cumple un papel relevante en la dimensión que va a adquirir el pensamiento de estos autores, como puede advertirse por la importancia que tiene en el itinerario de Strauss la recensión de *El concepto de lo político* del jurista alemán, al igual que la reseña de Voegelin a la *Teoría de la constitución*.[6] Si bien en esta última reseña Schmitt es criticado porque su radicalización de la ciencia política moderna no es llevada hasta el fondo, sigue existiendo sin embargo la actitud común de buscar un pensamiento de la esfera práctica que resulte adecuado a ella, y por ende riguroso, más allá de la coherencia —plagada de contradicciones— de aquella ciencia o filosofía política moderna en que nacieron los conceptos que giran en torno al núcleo del poder.

La crítica de la ciencia política moderna va acompañada por la denuncia del modo normativo de resolver el problema del orden y de la acción política, un modo que está ligado a la idea de un estrecho vínculo deductivo entre *teoría* y *praxis*, de acuerdo a lo cual la buena praxis no depende de la virtud y de la experiencia, como se pensó a lo largo de una tradición milenaria, sino más bien de la capacidad resolutoria de la teoría. La interrogación de la forma política realizada por estos autores no es funcional a la determinación de nuevas normas, o de una nueva forma para la convivencia de los hombres, sino que más bien tiende a hacer emerger el problema del origen de lo político. Esa pregunta sobre el origen vuelve a instaurar un horizonte de reflexión filosófica y a la vez exige que se entienda la realidad política contemporánea más allá de los esquemas reductivos de la construcción teórica, y en consecuencia más allá de los conceptos relativos a la esfera del poder.

### *20. 1. 2. De la teoría normativa a una práctica del pensamiento*

Si la denuncia de la constructividad artificial de la teoría,[7] con su inherente carác-

[6] Cfr. L. Strauss, "Note sul 'concetto di politico' in Carl Schmitt" y Eric Voegelin, "La dottrina della costituzione in Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva dei suoi principi teorico-politici", ambos en Duso (1988).

[7] Voegelin habla en otro sentido, positivo, de *theoria*, refiriéndose al uso griego del término, pero debe tenerse en cuenta que esa teoría tiene un carácter filosófico muy distinto de la construcción teórica de los conceptos políticos modernos, que para Voegelin son más bien productos de la opinión, de la *doxa* (véase el apartado siguiente sobre Voegelin).

ter propositivo de indicación de un modelo aplicable, es lo que caracteriza la intención de estos pensadores, también es posible comprender entonces que a menudo sean exiguas o insustanciales las *propuestas* políticas que estos autores exponen de manera positiva. No es allí donde expresan lo mejor de su pensamiento, sino antes bien en la denuncia de la crisis de la relación deductiva entre la praxis y la teoría, que no es el fruto de una concepción universal y eterna, sino una actitud que se expandió a partir de la ciencia moderna.

Ese movimiento de pensamiento, que plantea problemas antes que normas, puede advertirse en el modo en que Strauss sitúa la especificidad de la filosofía política que, en cuanto se expresa emblemáticamente por la actividad socrática del preguntar, no permite la construcción de una doctrina de donde se pueda luego deducir aquello que debe ser efectuado en la praxis. Pero también puede percibirse la misma orientación en la exclusión que hace Voegelin de la posibilidad de que el alma, donde surge el problema del orden, dé lugar a un proceso de fundación que resolviera el orden de la sociedad, transformándose entonces ya no en el punto de referencia real de la actividad crítica del filósofo,[8] sino más bien en un modelo de orden verdadero de una vez y para siempre. Pero será en Arendt —que también se refiere positivamente a Sócrates— donde ese movimiento de pensamiento aparecerá con evidencia aun mayor, desde el momento en que no sólo excluye que el pasaje de la teoría a la praxis pueda ser conforme a la naturaleza del obrar del hombre, sino que además muestra los efectos devastadores, de dominación y de poder, que implica la primacía de la teoría sobre la praxis, como lo revela la filosofía política moderna y su incidencia emblemática en la Revolución francesa.[9] Lo *novum* que se da en la historia, e incluso sobre todo en los momentos revolucionarios, se produce y se comprende sólo a partir de la originariedad y autonomía del mundo de la acción con respecto a la construcción teórica.

En los tres autores que estamos tratando, aunque sea de formas diferentes, se manifiesta un significado fuerte, y en algunos casos también riguroso, del pensamiento, que se convierte en tal en la medida en que no tiene las pretensiones constructivas y normativas de un saber objetivador, sino en tanto que se adecua al campo de la acción en que se ejerce, evitando formar modelos conformes a la exactitud de la matemática. Esto puede advertirse en la tentativa voegeliniana de una *nueva ciencia política*, pues la cientificidad de esta última se basa en el redescubrimiento del valor simbólico de los conceptos, que reconoce en la filosofía griega, y en la crítica de la manera objetivadora y exhaustiva de entenderlos que da lugar a los sistemas doctrinarios.

También Leo Strauss es reacio a entender la filosofía política de acuerdo con los esquemas de un conocimiento objetivador, basándose en la consideración de que, si el alma y sus fines son el objeto de la filosofía política, en esta última van a coinci-

[8] Se trata del movimiento de diferenciación que es propio del filósofo griego frente a la *polis* existente.

[9] Sin embargo, para Arendt los efectos negativos de dominación se determinan también en la filosofía política de los griegos, a pesar del carácter positivo de la vida de la *polis* (cfr. el apartado subsiguiente sobre Arendt).

dir problemáticamente el objeto del conocimiento y el acto cognoscitivo.[10] La naturaleza de la búsqueda, que va a definir socráticamente al pensar filosófico, no es una negación del rigor del pensamiento y de la filosofía política, sino más bien de su coincidencia con la exactitud de la matemática y con la coherencia exclusivamente interna de los contenidos de la teoría.

La experiencia de un pensamiento que no puede reducirse a la construcción teórica es propuesto por Hannah Arendt, desde el momento en que la oposición a un conocimiento normativo no introduce en un espacio vacío o irracional, privado de pensamiento, sino más bien en el que constituye la dialéctica entre la crítica corrosiva de toda norma predeterminada de comportamiento y la facultad de juicio que se ejerce con respecto al vivir y al obrar.[11]

La filosofía —en el caso de Arendt mejor sería decir el pensamiento— entendida como práctica del pensar en acto no implica entonces la negación de la relación, sino una relación distinta entre pensamiento y acción, por lo cual la acción no es algo secundario y dependiente, sino que pertenece a la estructura originaria del hombre. Lejos de ser un ámbito producido y regulado por la teoría, la acción constituye el contexto insoslayable donde tiene lugar la reflexión crítica. El pensamiento político no parte entonces de cero, de una *tabula rasa* para construir el orden justo de la sociedad, sino que reflexiona filosóficamente sobre la realidad política en donde se halla, como lo muestra la reflexión política que se produce en la era de la *polis* griega.

### *20. 1. 3. ¿Retorno a los griegos?*

En el contexto crítico de interrogación de la ciencia política moderna se produce pues una relación significativa con el pensamiento griego. En efecto, volviendo a proponer como tema la filosofía y la política de los griegos, de diferentes maneras, los tres autores procuran recuperar una dimensión originaria, que también permite problematizar las categorías políticas modernas, haciéndoles perder su carácter de presupuesto necesario para nuestro modo de pensar la política. El resurgimiento del problema originario de la acción en común de los hombres permite entender el aspecto reductivo y las contradicciones que caracterizan el modo de pensar moderno, que parece basarse en conceptos universalmente válidos, tales como los de individuo, igualdad, libertad, sociedad, etcétera.

Ese trabajo de deconstrucción de la conceptualidad moderna pone particularmente en evidencia las contradicciones que se ocultan en el modo de pensar el poder. Ya que será puesto en cuestión el vínculo categorial de *soberanía-representación*, con el motivo de la unidad política adonde conduce, en tanto que por una parte es evidente que anula las diferencias que caracterizan la concreta vida común entre los hombres y la posibilidad de su efectiva participación política, y por otra parte se lo

[10] Cfr. Strauss (1938), trad. it. p. 69.
[11] Cfr. Arendt (1985), pp. 113-15.

considera como causa de la distinción entre *privado* y *público* que relega a todos los ciudadanos a un espacio de acción *privado*, con el sentido negativo y privativo que acompaña al término.[12] Ese marco de negación de la vida pública para los ciudadanos es problematizado por Arendt mediante el concepto griego de *praxis*, que le confiere a la acción un espacio de libertad imposible en la esfera de la producción, y mediante la referencia a la vida de la *polis* o de la *civitas* antigua, donde la acción concertada de los hombres revela una manera diferente de entender la política y el poder. En Strauss encontramos la remisión a una dimensión originaria de la relación entre Yo y Tú, manifestada por el concepto griego de *amistad*, y el llamado a una interrogación originaria sobre el bien y sobre lo justo —encarnada en el interrogante socrático— que no puede dejar de aparecer como origen de la filosofía política. También en Voegelin resulta fundamental el paso a través de los griegos, porque permite superar la abstracción moderna y la reducción del problema de la acción a las relaciones *externas* entre los hombres, y revela que para enfrentar el problema de la justicia se hace necesaria la interrogación que desciende en la interioridad del alma situando allí el problema del orden. Entonces el problema político versará sobre la tensión existente entre el orden real de la sociedad, que no puede fundarse racionalmente de una vez por todas, y el orden de la conciencia.

Sin embargo, tal recuperación de los griegos no puede entenderse como una simple reformulación de la filosofía antigua, como modelo de pensamiento y de política; eso sería una actitud típica de un pensamiento teórico que construye modelos y por lo tanto resulta contradictorio con la dirección en que estos autores orientan el pensamiento griego, una dirección que tiende a captar el carácter concreto del pensamiento, la práctica del pensamiento en contra de la cristalización de las doctrinas y de los sistemas normativos. Igualmente, no se propondrá anacrónicamente la *polis* contra el Estado moderno, y ni siquiera se planteará el uso de algunos elementos de la *polis* como correctivo de las contradicciones del Estado moderno, tal como se atreverán a hacerlo algunas de las posturas que se insertan en el fenómeno de la *Rehabilitación de la filosofía práctica*. El *retorno a los griegos* tiene entonces el significado conjunto del resurgir de una interrogación originaria sobre la política y al mismo tiempo de una exigencia crítica de las categorías modernas del poder, que hace aparecer sus contradicciones y su carácter reductivo con relación a la realidad concreta.

No obstante, aun dentro de un movimiento de pensamiento análogo, en estos autores es diferente tanto la relación con el pensamiento griego como el aparato categorial que se llega a configurar por medio de sus críticas a los conceptos modernos, tal como se puede advertir si se toma en cuenta el modo de enfrentarse con el concepto de representación que Schmitt con agudeza había ubicado en el centro de la construcción de los conceptos políticos modernos. Mientras que Arendt tiende a superar el concepto de representación a través de una dura crítica a los efectos de

[12] Sobre la dialéctica de la representación en Voegelin y su relación con el pensamiento schmittiano, me remito a *¿Filosofia pratica o pratica della filosofia? La ripresa della filosofia pratica ed Eric Voegelin*, en Duso (1988).

despolitización que ésta implica, al sustraerles a los ciudadanos el espacio de la vida pública, Voegelin en cambio radicaliza ese concepto —también en este caso, aunque sea críticamente, en la senda de la teología política schmittiana— para encontrar allí un movimiento que trasciende lo existente y lo empírico hacia la idea, que está presente y a la vez negada en el concepto moderno de representación y que surge con claridad en la reflexión de Platón y Aristóteles.[13] Se torna entonces necesario examinar de manera más analítica las diferencias entre los tres autores en relación con el problema del poder moderno.

## 20. 2 LEO STRAUSS: LOS FILÓSOFOS Y LA CIUDAD

Para Leo Strauss, el largo recorrido efectuado en los años veinte a través de la crítica de las teologías liberales había conducido a una doble conquista fundamental: lo político *y* lo religioso constituían dos momentos cruciales, irreductibles en sí mismos, que las ciencias de la cultura —tal como se habían transformado en sentido historicista las instancias de la *Kritik* iluminista— no eran capaces de asimilar y referir dentro de su propio dispositivo de delimitación de la experiencia humana. Ya en el libro que le dedica a Spinoza (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Wissenschaft*, 1930) le parece clara la vinculación entre crítica bíblica e iluminismo político, y el nombre de Thomas Hobbes adquiere el carácter de cifra y matriz de la modernidad política.

Pero será en la densa discusión emprendida en las *Anmerkurgen* con el *Begriff des Politischen* de Carl Schmitt donde a Strauss le resultará clara la contradicción intrínseca de un proyecto que, frente a la crisis epocal del *Liberalismus* que parece arrastrar consigo el conjunto de las categorías políticas modernas, procure reafirmar el momento originario de la constitución de estas últimas. De manera que precisamente su aceptación sustancial de la originariedad del elemento polémico, ligada a lo político schmittiano, lo incita a volver a poner en discusión su vinculación con el universo relativista y en última instancia nihilista en la figura schmittiana (y weberiana) de la *seriedad.*

La irreductibilidad de lo político en efecto no puede más que exhibir su propia apertura a la pregunta decisiva sobre lo *bueno* y lo *justo*, del mismo modo que el carácter irreductible de lo religioso no puede más que desembocar en la revelación de lo divino en la palabra. Lo político está en el ámbito de una naturaleza no pasible de un disciplinamiento, es algo propiamente humano y no puede ser concedido por

[13] Precisamente el señalamiento de la actitud voegeliniana sobre el concepto de representación —que es un concepto moderno en tanto que se entiende como expresión de la unidad— y su utilización en el ámbito del pensamiento griego nos debe hacer notar un peligro inherente al pensamiento de estos autores, en los cuales el resultado de la emergencia de una dimensión originaria a veces corre el riesgo de ser pagado con la pérdida de una dimensión histórico-conceptual y por lo tanto con la pérdida de la conciencia de la determinación epocal de los conceptos políticos.

la cultura. El retorno a la filosofía clásica sigue para Strauss este camino e implica el abandono de la convicción historicista acerca de la imposibilidad de remontarse hacia atrás, más allá de las columnas de Hércules del pensamiento sobre la *tecnificación* de la política. La insistencia sobre Maquiavelo, sobre Hobbes y sobre el alcance de la transformación de las matemáticas en la instrumentación de la ciencia moderna sostienen en negativo un programa de investigación que desde comienzos de los años treinta tiene su centro de gravedad en Platón y en la tradición platónica. Se van a conjugar así dos recorridos de indagación estrechamente enlazados entre sí: uno que tiende a reconstruir la dinámica interna de la modernidad, sus "oleadas", pero también su carácter compacto, su índole inclusiva que no deja espacio para alternativas de pensamiento si no es sobre la base de sus mismos presupuestos; y el otro que tiende a recuperar el pensamiento antiguo y medieval fuera de toda objetivación de perspectiva y de toda pretensión de poder comprender una época mejor de lo que la han comprendido sus propios intérpretes. Bajo el aspecto de una historiografía filosófica de excepcional capacidad para la comprensión analítica y textual, el trabajo de Strauss se configura en realidad como una operación de suspensión de la hipoteca *histórica* que gravaba la pregunta acerca del orden de las cosas humanas (*Natural Right and History*).

Abandonada, por ser imposible, toda tentativa de filosofía de la religión (véase el fundamental ensayo introductorio de *Philosophie und Gesetz* que traza un definitivo alejamiento de su cercanía intelectual con Franz Rosenzweig), el problema de Strauss consiste cada vez más en una *práctica* de la filosofía que mantenga su espacio propio con respecto a lo político y a lo religioso, sin pretender fundar o legitimar sus contornos y sin correr el riesgo de ser incorporada. El tema clásico de la relación entre la filosofía y la ciudad y de su difícil coexistencia (la filosofía perseguidora de la ciudad es al mismo tiempo perseguida por ella) se vuelve así la bisagra de la producción straussiana posterior al exilio norteamericano, y escande la continuidad y la discontinuidad entre su replanteo original de un núcleo platónico (la *extrañeza* de fondo de la vida filosófica hacia la vida política) y su problemático aristotelismo político, orientado a localizar el punto de equilibrio en que la filosofía y la virtud civil no se contrapongan trágicamente y donde el elemento timético de lo político pareciera hacerse cargo del espacio de la filosofía.

Desde esta perspectiva, debe entenderse la atención que Strauss le presta a aquello que llama la "filosofía política clásica" y que localiza, aparte de sus momentos originarios platónicos y aristotélicos, también en la tradición que se construyó alrededor de ellos en la época medieval, sobre todo en el pensamiento islámico y judío. Ésta es precisamente la práctica de la filosofía que, dentro de una relación todavía vital con la concreción de la vida política, alcanza a extraer de la experiencia discursiva prefilosófica los elementos vitalmente decisivos de dicha experiencia en un proceso de redeterminación racional que promueve la cuestión del *mejor gobierno* y de su posibilidad, más allá del ámbito de la ciudad. Por ese medio, aun si el filósofo trasciende la ciudad en su determinación, constituye para ella un recurso fundamental, pagando con ello su "deber" hacia la ciudad. La cuestión del mejor gobierno de que habla la filosofía política clásica es entonces una cuestión totalmente vin-

culada a la educación de una aristocracia natural, que precisamente es lo que los filósofos le "deben" a la ciudad. La dimensión educativa, *paidética*, se presenta pues como el punto donde se establecen lazos entre el filósofo y la ciudad. El filósofo delimita así lo *propio* de la vida política, la virtud de la acción, diferenciándolo de aquello que pertenece a otro orden, el de las cosas naturales y las cosas divinas, donde justamente no está implicada la acción. Pero al obrar así el filósofo *actúa* con prudencia: por ser necesario para la ciudad como filósofo *político*, ¿será aceptado por ella en tanto que *filósofo*? Es dudoso que la "filosofía política clásica" de la que habla Strauss tenga el aspecto de una "proposición". Quizás, en el mismo momento en que se intenta ocultarla, finalmente termina siendo exhibida la polaridad que constituye su íntima tensión.

## 20. 3 PODER Y REPRESENTACIÓN. ERIC VOEGELIN Y LA FORMA POLÍTICA MODERNA

Desde los años treinta, luego de haber elaborado críticamente el alejamiento de Hans Kelsen, que fue su maestro, Eric Voegelin investiga el tema de la representación como modo de articulación del poder. En el ensayo *Las religiones políticas* de 1938, enfrenta el problema de la relación entre teología y política, ubicando en el centro de su estudio la dinámica de autoidentificación de la unidad política.

Con el fin de comprender (y criticar) el totalitarismo nazi, reconstruye la genealogía de la forma política moderna y del concepto moderno de poder. El desenlace totalitario, que para el conservador Voegelin es un producto directo de la modernidad y no de una reacción antimoderna, se inscribe claramente, aunque sólo sea en forma potencial, dentro de la lógica de la representación inaugurada por Hobbes. Lo que se pone de manifiesto en esta última, entonces, no es tanto el factor del contrato (o sea la dimensión convencional y pactada del poder cuya existencia se plantea), sino más bien la secuencia en virtud de la cual, gracias a la *persona representativa* del soberano, se extrae la unidad del cuerpo político de una multitud informe de hombres (*RP*, pp. 53 ss.).

Es breve el paso hacia el totalitarismo moderno: la teología civil hobbesiana representa para Voegelin el precedente de la sacralización del poder terreno (tanto en el caso de las fenomenologías nazifascistas de la dominación como en el de la misión salvífica asignada por las filosofías de la historia progresistas a las instituciones de la política), único garante de la identidad colectiva de los hombres y de su seguridad. En el representante, el único por medio del cual se forma el cuerpo de la colectividad, la comunidad identifica su imagen de grupo políticamente cohesionado e históricamente concreto.

Por lo tanto, la política no puede ser pensada modernamente, según Voegelin, si no a través de la mediación representativa; o sea en los términos del permanente proceso de formación de la imagen que toda comunidad histórica, al identificarse, produce de sí misma, y que la vuelve así históricamente "lista para la acción" (*NSP*, p. 93). La representación media pues entre Cielo y Tierra, actúa como bisagra entre la au-

tocomprensión identitaria de la comunidad y la verdad que esta última se atribuye a sí misma. En esa inflexión se halla presa la ciencia política moderna, que actúa como vector de los mismos procesos identitarios y contribuye a determinar el proceso autocomprensivo que fundamenta la unificación política. Quien se interroga sobre el origen de la Forma política de la modernidad, para Voegelin no puede prescindir de las modalidades autorrepresentativas con que el saber atraviesa la autocomprensión de la comunidad política —a riesgo de no comprender, como también le sucede a Schmitt, el papel de irrevocable inmanencia de la teoría en el proceso identitario de la legitimación (DCS, p. 303). Bastante similar al *mito* por su función y su escasa diferenciación, la teoría política moderna se niega a dar el paso que superaría la forzada continuidad con los procedimientos identitarios de la representación, lo que en cambio se permite a la filosofía, en virtud de su propia vocación *crítica*.

La tensión originaria de la filosofía, respecto de la cual toma distancia la ciencia política dando así comienzo a la genealogía de lo Moderno, es recuperada cada vez que la conciencia interrogadora de la *persona* —como existencial concreto que no coincide con su correlato jurídico-representativo (HL)— se pone críticamente en relación con las formas autocomprensivas de la política para volver a abrir en ellas el carácter originario de la verdad. La excedencia de lo justo y de lo bueno redefine la experiencia de la política, funcionando permanentemente como la "cuña que agrieta" la solidez de los procesos autorrepresentativos de la unidad política (NSP, p. 123) y que reafirma el irreductible carácter crítico de la idea (OH, p. 111). Para Voegelin, dicho proceso es totalmente coherente con la tensión representativa del pensamiento. Solamente hay filosofía como práctica coherente del límite de la representación —que estructuralmente no puede agotar el problema de la idea— y como permanente reapertura de la política al trabajo de la verdad ("hoy como en los tiempos de Platón", NSP, p. 123). *Desmontar* la relación entre teoría y praxis, reconstruir la cesura con que se inicia la modernidad política significa para Voegelin recuperar el *criticismo* de la teoría (vale decir, efectuar una "reteorización" de la ciencia política, NSP, pp. 49-51) con respecto a toda forma terrena de poder.

## 20. 4 EL PODER EN HANNAH ARENDT

Hannah Arendt estuvo entre los autores que en mayor medida inspiraron el fenómeno de la así llamada "rehabilitación de la filosofía práctica", aunque al igual que con Voegelin y Strauss también en su caso la inserción en ese marco resulta bastante problemática. En efecto, si bien fue el primer síntoma de la riqueza y los estímulos que en una medida cada vez mayor le fueron reconocidos a su pensamiento, por otro lado el fenómeno de la *Rehabilitierung* podía correr el riesgo de ser interpretado como un proyecto de utilización de la "filosofía práctica" con fines neofundacionales o constructivistas, adhiriendo así a esa tentativa también a pensadores como Hannah Arendt que en mayor medida habían puesto de manifiesto la riqueza filosófica del pensamiento clásico sobre la política, particularmente el de los griegos,

subrayando a la vez su radical alteridad con respecto a los conceptos capitales de la "ciencia" política moderna.

La obra de Hannah Arendt sin duda más significativa al respecto es *The Human Condition* (1958), cuyo título italiano, *Vita activa*, quizás esté más de acuerdo con las intenciones de la autora que su título original. Pues Hannah Arendt pretende demostrar allí que la noción griega de *praxis*, en particular la aristotélica, entendida como "acción" consumada concertadamente junto a los otros miembros de la comunidad política (la *polis*), diferenciada de la comunicación discursiva y de la manifestación de la propia "virtud" frente a los demás, a pesar de su aparente continuidad terminológica, resulta alterada y progresivamente sustituida por un concepto de "práctica" que conserva muy poco de la noción originaria. En efecto, a partir de la era moderna la "práctica" se afirma en primer lugar como actividad de "fabricación" de utensilios y en general como conjunto de operaciones dirigidas a construir un mundo artificial conforme a las necesidades y a las exigencias del hombre. H. Arendt pone de manifiesto también el origen de este concepto en la noción griega de *poiesis*, que sin embargo no resultaba comprensible en cuanto dimensión absolutizada de la acción, sino en tanto que era diferenciada y, desde el punto de vista de la "excelencia", estaba subordinada con respecto a la *praxis* política en sentido propio.

Pero el recorrido moderno de transformación y anulación del concepto antiguo llega a su punto culminante, según H. Arendt, apenas en el siglo XIX, con la doctrina marxiana del hombre entendido como *animal laborans*. Según la autora, Marx constituiría así el punto terminal de un alejamiento sin retorno de la experiencia antigua de la "acción", y representaría en grado sumo el activismo antropocéntrico constitutivo de la modernidad, llevando igualmente a su culminación la "pérdida del mundo" como correlato estable e independiente de las actividades del sujeto. La reducción de la "práctica" al "trabajo" implicaría de hecho la reabsorción de toda objetividad en el proceso incesante de su transformación funcional para el *consumo* de los productos de su trabajo por parte del *animal laborans*.

La lectura arendtiana de la obra de Marx se revela particularmente significativa, porque muestra la conexión entre los aspectos fuertes y débiles dentro de la operación hermenéutica de la autora. Por un lado, entonces, emerge como el intento de que ese pensamiento no apunte en dirección a la recuperación nostálgica o neofundacional del pensamiento clásico, pero utiliza a este último para desestructurar críticamente las concepciones dominantes de la modernidad. Por otro lado, sin embargo, muestra también que dicha operación se basa en una visión cuanto menos reductiva de la obra de los autores tomados como objeto de la crítica. Así en el caso de Marx, la función dominante —y dominada— que asume el trabajo en la configuración de la ciencia económica y de la sociedad modernas, en lugar de ser reconocida como el objetivo constante de la marxiana "crítica de la economía política", es proyectada sobre el mismo Marx como articulación positiva de su pensamiento. Es cierto sin embargo que el juicio sobre la riqueza teorética del ensayo arendtiano no puede detenerse en ese nivel, ya que el objetivo de la autora, antes que la crítica inmanente de determinados sistemas de pensamiento, pareciera ser poner críticamente en evidencia aquello que ha sido traducido de la dimensión filosófica del pensa-

miento en la "práctica" histórica y política corriente (en el caso de Marx, por ejemplo, lo que se denomina su realización en forma de "socialismo real").

En la obra *On Revolution* (1963), H. Arendt examina los momentos de la historia moderna en que los hombres han procurado fundar nuevos órdenes políticos, reapoderándose de sus capacidades de acción política, vale decir, llevada a cabo en común con otros. A través del estudio de la Revolución norteamericana y de la Revolución francesa, la autora efectúa entonces una crítica rigurosa de algunas de las nociones capitales de la conceptualidad política moderna, como las de *soberanía* y *representación.* En el dispositivo representativo, H. Arendt ve el mecanismo con base en el cual se reproduce la distinción entre gobernados y gobernantes, mediante el cual entonces, una vez más, la capacidad de actuar políticamente queda circunscrita a la minoría que ejerce al monopolio de la decisión última y del uso legítimo de la fuerza. Es el nudo que enlaza conjuntamente la *unidad política* y la constitución del *poder* lo que la autora identifica a la vez como el blanco y el obstáculo donde se estrellan, aun cuando se trate de modalidades profundamente diferentes, los intentos revolucionarios francés y norteamericano.

Sin embargo, también allí la lucidez con que se revela el dispositivo filosófico-político moderno en su estructura básica a veces va acompañada de simplificaciones quizás excesivas. Es el caso de la crítica arendtiana a la noción de *soberanía,* acerca de la cual escribe que "la gran innovación política americana [...] fue la radical y coherente abolición de la soberanía dentro del instrumental político de la república, la concepción de que [...] soberanía y tiranía son la misma cosa" (*Sobre la revolución,* pp. 171-2). Se pierde allí de vista que la noción moderna de *soberanía* se vincula con el concepto de *representación* precisamente para diferenciarse de aquella noción que los filósofos modernos leen como una forma inaceptable de dominación del hombre sobre el hombre, es decir, como "tiranía". Pero también en esta ocasión hay que tener presente sobre todo el objetivo de fondo del pensamiento arendtiano, que consiste en desestructurar desde sus bases la conceptualidad política moderna y las mismas modalidades con que esta última concibe la acción política.

Precisamente en relación con el tema del *poder,* la estrategia de H. Arendt se muestra con especial claridad y eficacia, puesto que se niega a reconocer en la *Herrschaft* moderna la forma originaria del "poder", que más bien se conservaría en la palabra alemana *Macht.* Efectivamente, en esta última surge en primer plano la dimensión de la potencialidad y de la capacidad humana de instituir formas de vida en común, mediante la comunicación discursiva y el ejercicio compartido de la "virtud". Por el contrario, en el término de *Herrschaft* aparece la dimensión del *dominio* y del *señorío* que, como bien lo había señalado Max Weber, son inseparables de la posesión y del uso, real o amenazante, de violencia física (*Gewalt*), por cuyo intermedio se coacciona a los demás a la obediencia ante un mandato ajeno. La *Herrschaft* moderna destruye así el carácter horizontal de la acción política y sustituye la dimensión comunicativa del obrar concertado por la imposición de una violencia coercitiva, que vuelve imposible la acción concertada en que consiste el poder. Si bien estas posiciones aparecen con particular claridad en el ensayo *On Violence* (1970), donde justamente H. Arendt contrapone violencia y poder, dicha concepción ya estaba presen-

te en la obra de 1951 (3ª edición de 1966), *Los orígenes del totalitarismo*, cuyos lejanos puntos de partida son enlazados con la filosofía política de Hobbes, en una operación que a esta altura no debería sorprendernos.

A la luz de este itinerario de pensamiento, parece profundamente consecuente el hecho de que la última obra de H. Arendt, que quedó inconclusa, esté dedicada a la *Vida de la mente*. Puesto que la actividad del "pensar" (*thinking*), precisamente en la medida en que se retrae del horizonte de las apariencias dentro del cual debería desplegarse la acción política, revela toda su importancia en los momentos de crisis en que se torna decisiva la capacidad de juzgar los sucesos históricos por parte de los hombres. En las lecciones dedicadas a la filosofía política de Kant, la facultad del juicio (*judging*) surge así como la última reserva en que es posible conservar un distanciamiento y una autonomía de pensamiento con respecto a la realidad política concreta, que demasiado a menudo obstruye para los hombres el espacio de la acción común y la experiencia de la *praxis* en su sentido propio. En esa perspectiva, lo que en la época moderna se ha impuesto como lo "político" parece más bien la causa, y al mismo tiempo el efecto, de un radical proceso de despolitización y de empobrecimiento de las facultades humanas para actuar con otros; mientras que a la inversa el pensamiento que juzga, que se dispone en un plano drásticamente sustraído al de la acción y la manifestación frente a los demás, en su aparente "impoliticidad", en su rechazo a construir nuevas doctrinas y nuevas "teorías" que puedan servir de guía y orientación para una "práctica" eficaz, revela su significado eminentemente práctico-político.

## VIDAS Y OBRAS

### *L. Strauss*

Nace en 1899 en Alemania, en Kirchain del Hesse, dentro de una familia de judíos ortodoxos. Se doctora con Cassirer en Hamburgo, con una tesis sobre Jacobi, y a comienzos de los años veinte tiene la oportunidad de asistir en Friburgo a las lecciones de Husserl y luego a los seminarios de Heidegger. Desde 1925 hasta 1932, trabajará en la Akademie für die Wissenschaft des Judentums en Berlín. Son los años de su amistad con Rosenzweig y Scholem y de un intenso compromiso en el debate intelectual del judaísmo alemán. En 1932, con una beca Rockefeller se traslada a París, donde entablará una duradera amistad con Alexandre Kojève; ya no volverá a Alemania. Tras el ascenso de Hitler, se dirigirá en primer lugar a Inglaterra y luego a los Estados Unidos, donde enseñará primero en la New School for Social Research y más tarde en el Department of Politics de la Universidad de Chicago, donde formará a varias generaciones de alumnos. Muere en 1973, cuando se había retirado al Saint John College de Annapolis, llamado por su viejo amigo de los años de Friburgo, Jakob Klein.

*Obras principales*

*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas theologisch-politischen Traktat* (1930), Schocken, Berlín.
*Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer* (1935), Schocken, Estocolmo.
*The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (1938), Clarendon, Oxford.
*On Tiranny. An Interpretation of Xenophon's "Hiero"* (1948), Free Press, Glencoe.
*Natural Right and History* (1953), Chicago University Press, Chicago.
*Thoughts on Machiavelli* (1958), Free Press, Glencoe.
*What Is Political Philosophy?* (1954).
*The City and Man* (1964), Chicago University Press, Chicago.
*Liberalism Ancient and Modern* (1968), Basic Books, Nueva York.
*Platonic Political Philosophy* (1983), Chicago University Press, Chicago.
*The Rebirth of Classical Political Rationalism* (1989), Chicago University Press, Chicago.
*Gerusalemme e Atene. Studi sul pensiero politico dell'Occidente* (1998), Einaudi, Turín.

*Literatura crítica*

DRURY S. (1988), *The Political Ideas of Leo Strauss*, Macmillan, Londres.
GOUREVICH V. (1968), "Philosophy and Politics I-II", en *Review of Metaphysics*, 22.
GREEN K. H. (1993), *Jew and Philosopher. The Return to Maimonides in the Jewish Thought of Leo Strauss*, SUNY, Albany.
MCALLISTER T. V. (1996), *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence.
PICCININI M. (1988), "Leo Strauss e il problema teologico-politico alle soglie degli anni '30", en G. Duso (editor), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Angeli, Milán.
ROSEN S. (1988), *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, Nueva York.

*E. Voegelin*

Nace en 1901. Jurista y estudioso de la política de origen alemán, se forma en Viena, donde es alumno y asistente de Hans Kelsen e inicia sus actividades de investigación y de enseñanza universitaria. En 1938, tras haber publicado obras adversas a los nazis en años anteriores (*Rasse und Staat*, 1933; *Die Rassenidee in der Geitesgeschichte von Ray bis Carus*, 1933; *Die politischen Religionen*, 1938, un abierto ataque al "colectivismo político" nacionalsocialista), es forzado a emigrar a los Estados Unidos. Enseña en varias universidades norteamericanas (Harvard, Alabama, Louisiana State), hasta 1958, año de su regreso a Alemania. Desde 1958 hasta 1969, dirige el Institut für politische Wissenschaft de la Universidad de Munich. A partir de 1969 y hasta su muerte, reside nuevamente en los Estados Unidos, como profesor emérito y *Henry Salvatory Distinguished Scholar* en la Hoover Institution de Stanford. Muere en 1985.

### Obras principales

*Herrschaftslehre*, manuscrito inédito (ca. 1931-33); Voegelin Papers, Hoover Institution, Stanford University, Box 53, Folder 5 (= HL).
"La dottrina della costituzione di Carl Schmitt. Tentativo di analisi costruttiva der suoi principi teorico-politici" (1931), en Duso (1988), pp. 391-314 (= DCS).
*Die politischen Religionen*, Bermann-Fischer, Stokholm, 1938 (= RP).
*The New Science of Politics*, H. Regnery & Co., Chicago, 1952 (= NSP).
*Order and History*, vol. III, *Plato and Aristotle*, Louisiana State University Press, Baton Rouge-Londres, 1957 (= OH III).

### Literatura crítica

CHIGNOLA S. (1998), *Pratica del limite. Saggio sulla filosofia politica di Eric Voegelin*, Unipress, Padua.
DUSO G. (editor) (1988), *Filosofia politica e pratica del pensiero. Eric Voegelin, Leo Strauss, Hannah Arendt*, Angeli, Milán.
LAMI G. (1993), *Introduzione a Eric Voegelin*, Giuffrè, Milán.
MCALLISTER T. V. (1996), *Revolt against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence.
ZANETTI G. (1989), *La trascendenza e l'ordine. Saggio su Eric Voegelin*, CLUEB, Bologna.

### H. Arendt

Nace en Hannover en 1906. Es alumna de Heidegger y Jaspers; con la llegada de Hitler al poder se refugia en Francia, donde se compromete en las organizaciones que ayudan a los prófugos judíos a emigrar hacia Palestina. Llega a los Estados Unidos en 1941, pero deberá esperar diez años para obtener la ciudadanía norteamericana. A partir de la publicación de *Los orígenes del totalitarismo* (1951), dicta lecciones en las más prestigiosas universidades norteamericanas. Enseña filosofía política en Chicago y en la New School for Social Research de Nueva York. Muere en Nueva York en 1975.

### Obras principales

*The Origins of Totalitarianism* (1951, 3ª ed. 1966), Harcourt Brace & Co., Nueva York [trad. esp. *Los orígenes del totalitarismo*, Alianza, Madrid, 1981-1982].
*The Human Condition* (1958), The University of Chicago Press, Chicago (trad. esp. *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 1993).
*Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought* (1961), The Viking Press, Nueva York.
*Eichmann in Jerusalem. A Report on the Banality of Evil* (1963), The Viking Press, Nueva York [trad. esp. *Eichmann en Jerusalem*, Lumen, Madrid, 2001].
*On Revolution* (1963, 2ª ed. rev. 1965), The Viking Press, Nueva York.
*On Violence* (1970), Harcourt Brace and World, Nueva York.
*Politica e menzogna* (1985), SugarCo, Milán, pp. 85-122.

*The Life of the Mind* (1978), Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York.
*Lectures on Kant's Political Philosophy* (1982), The University of Chicago Press, Chicago.

*Literatura crítica*

DAL LAGO A. (1984), "'Politeia'. Cittadinanza ed esilio nell'opera di Hannah Arendt", en *Il Mulino*, XXXIII, n. 3, pp. 417-41.
ENEGREN A. (1987), *Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Edizioni Lavoro, Roma.
ESPOSITO R. (editor) (1987), *La pluralità irrappresentabile. Il pensiero politico di Hannah Arendt*, Quattro Venti - Istituto italiano per gli studi filosofici, Urbino.
FERRY J. M. (1980), "Habermas critique de Hannah Arendt", en *Esprit*, VI, junio, pp. 109-24.
FORTI S. (1994), *Vita della mente e tempo della polis. Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Angeli, Milán.
HABERMAS J. (2000), "La concepción comunicativa del poder en Hannah Arendt", en *Perfiles filosóficos*, Taurus, Madrid.
HILL M. A. (editor) (1979), *Hannah Arendt. The Recovery of the Public World*, St. Martin Press, Nueva York.
KEMPER P. (comp.) (1993), *Die Zukunft des Politischen. Ausblicke auf Hannah Arendt*, Fischer Verlag, Frankfurt am Main.
PARISE E. (1993), *La politica tra natalità y mortalità. Hannah Arendt*, ESI, Nápoles.
PORTINARO P. P. (1986), "Il problema di Hannah Arendt. La politica come cominciamento e la fine della politica", en *Il Mulino*, XXXV, n. 1, pp. 76-94.
RAMETTA G. (1988), "Comunicazione, giudizio ed esperienza del pensiero in Hannah Arendt", en G. Duso (editor), *Filosofia politica e pratica del pensiero*, Angeli, Milán, pp. 235-87.
REIF A. (1979), *Hannah Arendt. Materialen zu ihren Werk*, Europa Verlag, Viena.
VOLLRATH E. (1971), "Politik und Metaphysik. Zum Politischen Denken Hannah Arendts", en *Zeitschrift für Politik*, XVIII, n. 3, pp. 207-32.
YOUNG-BRUEHL E. (1990), *Hannah Arendt. Per amore del mondo*, Bollati Boringhieri, Turín (2ª ed. 1994).

OTROS TEXTOS CITADOS

DUSO G. (1981), "Tirannia dei valori e forma politica", en *Il Centauro*, n. 2, pp. 157-65.
HENNIS W. (1963), *Politik und die praktische Philosophie. Eine Studie zur Rekonstruktion der politischen Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied-Berlín.
ILTING K. H. (1964), "Hobbes und die praktische Philosophie der Neuzeit", en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXII.
RIEDEL M. (1972-74), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Rombach, Friburgo.
SCHMITT C. (1967), *Die Tyrannei der Werte*, en *Säkularisierung und Utopie*, Erbracher Studien, Ernst Forstoff zum 65 Geburtstag, Kohem, Stuttgart-Berlín.
VOLPI F. (1980), "La rinascita della filosofia pratica in Germania", en C. Pacchiani (editor), *Filosofia pratica e scienza politica*, Francisci, Padua.
—— (1986), "La riabilitazione della filosofia pratica e il suo senso nella crisi della modernità", en *Il Mulino*, XXXV, n. 6, pp. 928-49.

# SÉPTIMA PARTE. ¿EL PODER MÁS ALLÁ DE LA SOBERANÍA? TENTATIVAS CONTEMPORÁNEAS

Desde los años veinte y treinta del siglo XX se inicia una nueva etapa, donde por un lado la realidad política en su complejidad y en el pluralismo de sus fuerzas es cada vez menos abarcable por los aparatos tradicionales y dentro de las dimensiones del Estado, y por otro los conceptos políticos y la teoría del poder muestran sus aporías internas, favoreciendo una serie de líneas de reflexión que, antes que la presentación de un nuevo marco categorial, a menudo son más bien expresiones emblemáticas de las dificultades y de la crisis. Cada vez resulta más arduo diferenciar el plano de las relaciones públicas y el de las relaciones privadas, que se sitúan en un terreno común donde se mide su politicidad. Pero justamente dicha politicidad y el poder que en ella se expresa ya no podrán ser descritos por medio del lenguaje tradicional que corresponde a la precedente identificación entre lo público y lo estatal. Se puede entonces comprender que los procesos que producen hechos políticamente significativos no puedan ser captados mediante la reconstrucción de itinerarios regulados de acuerdo a procedimientos constitucionalmente definidos.

A menudo se designó la realidad compleja de los procesos políticos como "constitución material", para indicar aquello que escapa de los parámetros de la constitución formal, de la constitución escrita. Dicha realidad revela un entramado entre las fuerzas sociales y su movimiento, las instituciones privadas y su relevancia política, las instituciones públicas y sus funciones (con frecuencia bastante diferentes y más complejas que las que se les atribuyen en el lenguaje oficial) y las maneras no lineales de producción de las decisiones dentro de ellas, los órganos del Estado y las múltiples relaciones que producen su funcionamiento efectivo. No se trata simplemente de un alejamiento entre la constitución material y la constitución formal, que pudiera salvarse o bien reconduciendo la oscuridad magmática de la primera a la claridad lineal de la segunda, o bien adecuando la segunda a la creciente complejidad de la primera. La distancia es más radical y cada vez resulta menos posible una descripción real de los procesos y su organización a partir de la constitución formal. Es decir que cada vez resultan menos explicables las articulaciones singulares del *continuum* institucional sociedad-Estado a partir de una definición de finalidades institucionales precisas e inconfundibles, o en general de tareas precisas y bien delimitadas que habría proyectado una *ratio* autónoma y autosuficiente, tanto por el cúmulo de funciones que se llegan a desempeñar concretamente, como por su funcionamiento interno. Ni siquiera los lenguajes y las incumbencias que se usan públicamente para describir esas tareas resultan adecuados para indicar su efectivo y concreto funcionamiento.

El contrato entre las partes va a tener una función real de constituir los procesos, pero eso no significa la renovación del contrato social como se lo entendió en los comienzos de la teoría moderna. Mientras que entonces el contrato originario fun-

daba la obligación política, y en consecuencia la sumisión de todos a la ley expresada por quien era autorizado por todos, ahora la contratación ya no se efectúa entre los individuos que expresan su subjetividad, sino entre grupos, fuerzas económicas, instituciones o miembros de ellas, y cada parte intenta expresar e imponer su fuerza. Designar al Parlamento como el órgano de expresión de la voluntad del pueblo o al gobierno como el ejercicio del poder no parece explicar aquello que realmente hace el Parlamento ni el conjunto de condiciones que delimitan la acción de gobierno. El código del poder se verá transformado, y la clásica definición del poder bajo las dos dimensiones del poder constituyente y el poder constituido, el pueblo soberano y la representación de toda la nación, no sólo se revela minada por aporías internas, sino también poco significativa con relación a la realidad contemporánea. No obstante, dicho aparato conceptual todavía se encuentra en las constituciones contemporáneas y el pueblo soberano, así como el concepto de representación, en el sentido de la unidad política, es el factor que aún sirve para legitimar la obligación política en las cartas constitucionales y en la discusión pública.

El escenario de la complejidad de la constitución real a la que nos referimos no desemboca en la expresión de una nueva forma, sino que es más bien el indicio de la crisis de la forma-Estado. Puesto que la representación de los intereses, propia de organizaciones y asociaciones, por un lado implica un plano unitario, estatal de representación de las necesidades y de los intereses, como lo exige la concepción clásica de la soberanía, y por el otro tiende a influenciar y a determinar la decisión política. Pero tampoco el escenario de los partidos presenta una configuración nueva y pacífica de lo político. En efecto, los partidos no son tanto factores de una organización pluralista de la sociedad, sino que más bien manifiestan el esfuerzo de las voluntades particulares, agrupadas no por diferencias cualitativas sino por opciones ideológicas, para determinar la voluntad general y con ello la ley. La referencia específica de los partidos a intereses sociales particulares desaparece cada vez más en razón de sus intenciones de volverse representantes de la sociedad entera, como lo muestra el hecho de que sus programas tienden a aproximarse y asemejarse, para hallar un consenso cada vez más amplio en los más diversos estratos de la sociedad. De tal manera, al hacerse representante de los intereses sociales, el partido revela *su interés* en fortalecerse y ejercer su propia fuerza en la determinación de la voluntad general que se expresa mediante la ley. Pero lo que es aún más importante para comprender la crisis de la subjetividad moderna es el hecho de que los mismos partidos no son sujetos autónomos de acción política, sino que se constituyen dentro de tramas de fuerzas y de pactos que no encuentran manera de ser denominadas y esclarecidas en el "lenguaje político" de las declaraciones de fines y de programas, así como tampoco en el lenguaje de los intereses sociales que se habrían de satisfacer.

En ese horizonte, se torna significativo el surgimiento de perspectivas de investigación explícitamente decididas a dejar atrás el marco categorial y metodológico de la tradición filosófico-jurídica, adoptando por un lado nuevos paradigmas de interpretación de los fenómenos políticos —como el de la teoría de los sistemas y la comunicación social— y por otro lado volviendo a pensar en profundidad la categoría y las modalidades de análisis del poder a la luz de sus formas particulares,

irreductibles a cualquier ley general, pero a la vez omnipresentes y diseminadas por todo el tejido social. El resultado de tales líneas de investigación no consiste en ninguna propuesta nueva de gobierno de la vida social, sino en la delimitación de un conjunto de instrumentos metodológicos y teóricos nuevos a partir de los cuales poder describir la fenomenología de la política contemporánea, aportándole una mayor claridad.

Se puede entender que en este marco complejo, que ya no es posible referir a conceptos claros y simples, unitarios, de la constitución formal, y en consecuencia tampoco a los conceptos producidos por el lenguaje de la ciencia política, se haya creado un espacio de incertidumbre y desorientación, dentro del cual se impulsaron muchos intentos de pensar nuevamente las reglas de la vida política.

Muchas de tales tentativas han tomado una dirección *neofundacional*, aunque se trate de una fundación no ontológica ni basada en verdades de razón, sino que más bien tiende a determinar un cuadro de reglas y procedimientos. Se procura así recuperar la categoría del sujeto individual, más allá de la disolución del marco determinado por el sujeto burgués del liberalismo clásico, que ya en tiempos de Weber estaba irremediablemente en crisis. Se trata de llegar a pensar en un sujeto que logre plantear fines, planos de vida y de valores en una dimensión de posibilidades coexistentes y que logre vincular su acción libre con un sistema de convenciones que caracteriza el espacio de la cooperación social y que se basa en el valor del procedimiento. A tal dimensión del procedimiento se reduce con frecuencia la temática de la democracia, que así resulta enlazada a la exigencia de la expresión de la libertad del individuo, tan recurrente en el lenguaje del liberalismo.

Un esfuerzo semejante de recuperación de la categoría de la subjetividad es propio del *neoliberalismo*, que sin embargo tiene clara conciencia de la complejidad suscitada por los procesos históricos recientes, al igual que las vueltas al contractualismo como forma renovada de fundación y legitimación de la cooperación social. También entonces, como en el contractualismo clásico, se postula un experimento de pensamiento, una situación inicial hipotética, para determinar leyes justas. Y también los individuos son pensados como autores conscientes, constituidos antes y fuera de la complejidad social de la cual hemos hablado. Tales tentativas, si bien hallan su explicación cultural en la derrota de las concepciones fuertes y totalizadoras de la subjetividad política, y encuentran su terreno de acción en una razón que ya abandonó las pretensiones de verdad y que parece contentarse con sus límites, sin embargo no parecen conscientes de las aporías radicales de los conceptos producidos por la *construcción teórica* de la filosofía o la ciencia política moderna, y reiteran, aunque sea en un plano de pensamiento aparentemente menos exigente, la dimensión teórico-constructiva del pensamiento moderno.

También parece faltar una verdadera conciencia de las aporías de los conceptos clásicos de la modernidad en aquellas teorías que tratan de recobrar un plano comunitario entre los hombres, que se habría perdido en los albores del concepto moderno de sociedad basado en la independencia y en el aislamiento de los individuos. Las doctrinas comunitaristas por una parte procuran vincularse con el pensamiento antiguo (pensemos en el retorno a Aristóteles en Norteamérica), pero por la otra

revelan que no pueden renunciar a la conquista moderna de las libertades individuales. La tentativa de un pensamiento renovado de la comunidad pretende reaccionar ante la abstracción y la debilidad de la edificación del liberalismo, y también ante el nivel privado al que la neutralidad del Estado relega a los ciudadanos, pero no logra dejar de apoyarse en los fundamentos de la subjetividad de los individuos y de la necesidad del poder político, que constituyen los dos polos de la construcción de la forma política moderna.

# 21. LA PERSPECTIVA FUNCIONALISTA: PODER Y SISTEMA POLÍTICO EN NIKLAS LUHMANN

*Bruna Giacomini*

## 21. 1 LUHMANN Y WEBER

La primacía de la noción de poder con respecto a la noción de política ya se traza claramente en la obra de Max Weber.[1] En la primera parte de *Economía y sociedad*, el pensador alemán distingue antes que nada la *Macht*, como posibilidad genérica de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, de la *Herrschaft*, como un caso especial de la primera que más bien prevé la obediencia "simplemente a causa de la relación formal" entre el titular del poder y sus subordinados, pero que sobre todo localiza la politicidad del poder en el ejercicio legítimo de la fuerza física, especificando y delimitando así su significado (*ES* I, pp. 51-5; 207-11). Obsérvese además que la famosa tipología weberiana se aplica, sobre todo y esencialmente, al poder (racional, tradicional, carismático) y sólo como consecuencia luego a su forma propiamente política. Por lo tanto, no es sólo que el poder y la política no coincidan, sino que ésta recorta y determina su significación en el ámbito de una más vasta sociología de la *Herrschaft*.[2]

Asimismo, es preciso reconocer que ya en Weber, aun cuando él mismo no llegue a admitirlo, el poder se define y se investiga como una relación recíproca que enlaza a dominantes y dominados unos con otros en base a un vínculo esencialmente formal. El lazo absolutamente privilegiado que instaura Weber entre el poder y la legitimidad, como fundamento último de la obediencia, pone de manifiesto no solamente que la *Herrschaft* se rige por una correlación que escamotea su significado coercitivo, sino también que la naturaleza de la obediencia no radica en una adhesión motivada a la voluntad del jefe ni en la aprobación consciente de los contenidos de la orden, antes bien al contrario, en un vínculo de confianza que sujeta previamente las voluntades de los subordinados y al mismo tiempo libera al poder de toda responsabilidad, concreta y puntual, acerca de sus actos.

No es difícil ver en el dispositivo analizado por Weber una anticipación y un presupuesto innegable de la interpretación sistémica del poder sugerida por Luhmann. Por otra parte, tampoco el método funcionalista que éste adopta, entendido en su acepción más radical, puede ocultar fácilmente su deuda con respecto a una investigación como la weberiana, completamente orientada a indagar las for-

[1] Aquí nos referimos al pensamiento de Weber exclusivamente en lo que concierne a su relación, considerada fundamental, con la teoría política luhmanniana. Para un recorrido completo de su contribución teórica nos remitimos a la exposición de L. Manfrin que aparece en este volumen (cap. 18).

[2] En una línea que no está lejos de la que exponemos aquí, Rebuffa (1991), p. 38, advierte que "el problema de la obediencia al poder se sitúa [...] para Weber en un horizonte más vasto [...] que es el de la eficacia de los sistemas normativos".

mas de funcionamiento del poder que se configuran y diferencian en la clasificación tipológica.

No obstante, la formalización que adquiere la relación de poder en la formulación del autor de *Economía y sociedad* tiene dos límites fundamentales: ante todo la referencia a la persona, o sea al *Herr* que ejerce el mando,[3] en tanto que su autoridad siempre está *mediada* por la validez de un orden racional o por la tradición o por un carisma particular; en segundo lugar y consecuentemente, la irreductibilidad de la obediencia a mera disciplina, es decir, a una "realización [...] sistemática, precisa y completamente ajena a cualquier crítica personal" (ES IV, p. 260) del mandato. "El 'adiestramiento' con una rapidez mecanizada mediante el 'ejercicio'" solamente constituye una forma particular y limitada de objetivación del poder, que caracteriza de manera peculiar a las modernas sociedades de masas, donde la obediencia se contrae en una respuesta automática, vaciada de todo consenso de legitimidad, con formas de dominación que en adelante se despliegan en estructuras anónimas y objetivas.

La riqueza y la complejidad del pensamiento político weberiano, cuya sociología disuelve desde el interior algunos conceptos cruciales de la teoría clásica del poder, son en realidad desconocidas por el mismo Luhmann, quien sigue un modelo interpretativo sustancialmente tomado de Parsons (SAS, pp. 863-8) y reduce la relación mandato-obediencia a la simple aplicación al ámbito del poder del modelo de la finalidad que actúa en el nivel de la acción individual. La orientación "de un modo racional con respecto al fin" se extendería de hecho al plano de las relaciones políticas, "atribuyéndole al poder la función de un medio adaptable para múltiples fines, mediante lo cual la voluntad de la autoridad resulta transferida a los dominados" (SDSS, pp. 173-214). La racionalidad del poder se mide por su aptitud para ser utilizado como "medio"y lo ejerce aquel que "está en condiciones de imponer sus propios fines a los demás" (SDSS, p. 177). A esa particular aptitud se refieren las diferentes formas de legitimación, cuya función es precisamente justificar dicho uso. Según esta interpretación, el concepto weberiano de poder permanece preso dentro de un esquema jerárquico y a la vez monádico: las partes son subordinadas a los fines de la totalidad, a la cual sólo le sirven como medios; el sujeto de la acción es único, el poseedor del poder, que transmite y utiliza los resultados del mando del cual los subordinados son meros ejecutores.

En esencia, dicho esquema interpretativo parece reproducir la lectura de Parsons, que convierte a la "teoría voluntarista de la acción" trazada por Weber en el fundamento de una "teoría social generalizada", cuyo eje central está constituido por "el modelo de la relación intrínseca medios-fin" (SAS, pp. 867-83).[4]

La recepción que propone Luhmann de los conceptos weberianos termina así soslayando algunos de sus aspectos que cobrarán una importancia capital dentro de

[3] Cfr. Duso (1988), p. 498.

[4] La interpretación de Parsons parece sustancialmente compartida por Habermas (1981), quien ve en el modelo teleológico el núcleo de la teoría weberiana de la acción. La perspectiva crítica que aquí se sugiere está anticipada en Giacomini (1985), pp. 9-22.

su propia concepción: la naturaleza circular y en tal sentido sistémica de la relación mandato-obediencia y, además, la limitación de la totalidad de la política a un ámbito específico de las relaciones de poder, del cual constituye solamente una modalidad particular, aunque sea decisiva.

## 21. 2 LA CRÍTICA A LA FILOSOFÍA SOCIAL ANTIGUA

Desde sus primeros escritos de los años sesenta, el sociólogo alemán pone de manifiesto la paradoja que está en el origen de la filosofía social de la antigüedad europea y que consiste en entender la política tanto como una totalidad omnicomprensiva, que incluye toda forma de convivencia social, cuanto como el ámbito particular que sería el único dentro del cual el hombre puede realizar su esencia. La concepción aristotélica de la *polis*, que interpreta la política a la vez como parte y como todo, permanece en el fondo de buena parte de la tradición del pensamiento occidental, que se esfuerza por conjugar la idea de una esencia constitutiva de la sociedad en su conjunto con la idea de un componente representativo dentro de ella. Ese carácter doble, que no es contradicho sino reformulado por la distinción moderna entre Estado y sociedad civil, tiene su origen en una situación social propia del mundo griego, que asiste a "la creación de un dominio político por encima de los arcaicos lazos parentales" (*SDSS*, p. 67) y "simultáneamente [...] la ubicación todavía sin alternativas del hombre en una sociedad que ahora se ha vuelto política y a la cual le debe su propia existencia" (*SDSS*, pp. 67-8). Esa condición empieza ya a modificarse en la era cristiana, que hace posible "despolitizar la individualidad humana y considerarla desde un punto de vista ético-social" (*SDSS*, p. 68), y se desarrolla en la transición de la sociedad feudal a la moderna a través de una progresiva desautorización de la esfera política en provecho de otras dimensiones de la vida social, en primer lugar la dimensión económica. Frente a tales transformaciones, los esquemas teóricos que aún reflejan la imagen de una sociedad fundada en la política poco a poco pierden toda capacidad explicativa y requieren ser dejados de lado o, por lo menos, ser renovados profundamente.

Igualmente crítico se muestra Luhmann frente a las tentativas que ofrecen una determinación contenidista del concepto de política, aun cuando sean conscientes de que éste se ha tornado problemático. En esa perspectiva, se refutan conjuntamente una gran parte de las definiciones propuestas desde finales del siglo XIX hasta la actualidad: "que es político todo aquello que concierne al Estado, o aquello que concierne al bien público o a los intereses públicos, lo que se refiere al poder, o que sería la decisión creativa e irracional sobre lo imprevisible" o bien "una orientación a distinguir entre amigos y enemigos" (*CPP*, p. 70). Por el contrario, para Luhmann el problema debe enfrentarse desde un punto de vista totalmente formal, investigando las funciones que cumple ese ámbito particular constituido por la política, que en la época contemporánea se ha ido diferenciando de otros sectores de la sociedad que se caracterizan por diversas incumbencias y finalidades. En efecto, a contrape-

lo de la construcción jerárquica de la sociedad moderna, donde el poder político ocupa el vértice, Luhmann capta el lento desarrollo de una trama de relaciones de tipo horizontal entre esferas de acción independientes y especificadas funcionalmente. La crisis de la organización social por estamentos conduce a la progresiva disolución de toda regla universal capaz de expresar y ordenar las relaciones entre funciones y papeles sociales distintos. En el caso de la política, dicho proceso se manifiesta emblemáticamente en la plena positivización del derecho, vale decir, en la emancipación de las formas de producción de decisiones vinculantes con respecto a cualquier obediencia a leyes a su vez no decididas. El fundamento contingente o, si se quiere, la ausencia de fundamento del estado de derecho exige la constitución de un ámbito independiente pero a la vez conectado con el ámbito del derecho, capaz tanto de legitimar su producción y su conservación cuanto de justificar sus eventuales modificaciones.

Así se explica, según Luhmann, la diferenciación de un sistema político dentro del cual, junto a la esfera de la administración, competente para decidir en el ámbito de la norma jurídica, se especifica un ámbito más propiamente político tendiente a obtener una legitimidad que ya no puede presuponerse. En su ámbito, no solamente se definen los procedimientos tendientes a promover un potencial consenso con respecto a las decisiones administrativas, sino también las formas en que las exigencias de modificación del derecho se tornan expresables y evitan confundirse con la desobediencia.

## 21. 3 MÉTODO FUNCIONAL Y TEORÍA DE LOS SISTEMAS

A la luz de esa posición, se explica el encuentro de Luhmann con el método funcionalista y con la teoría de los sistemas, entendida como su aplicación coherente al problema de la sociedad (*IS*, pp. 3-30; 31-56). La crisis de todo principio universalista, ya sea que pretenda orientar en un sentido unitario los comportamientos, ya sea que intente sostener un esquema explicativo global de éstos, requiere una profunda innovación, tanto en los métodos de análisis como en los instrumentos conceptuales de la investigación social. La interpretación luhmanniana del funcionalismo busca sobre todo diferenciarse claramente de las versiones anglosajonas de dicho método —desde Malinowski hasta Parsons— que introducen el concepto de función en un esquema de tipo causal, con base en el cual la determinación de la "función de una acción, un papel o una institución" tiende a "explicar [...] su existencia efectiva" (*IS*, p. 4), y al mismo tiempo privilegian el problema de la estabilidad como condición esencial en cuya obtención debe desembocar, en última instancia, toda actividad funcional. "Lo que caracteriza a los sistemas sociales —responde Luhmann— es el hecho de que no precisan necesariamente de actividades específicas de las cuales no puedan prescindir. Para la conservación de tales sistemas contribuyen de manera relevante actividades que pueden ser remplazadas por otras actividades funcionalmente equivalentes" (*IS*, p. 34).

En esta perspectiva, resulta evidente la distancia que separa el funcionalismo radical del sociólogo alemán, que procura interpretar la función independientemente de todo presupuesto ontológico, del funcionalismo estructural de Parsons (*SS*, pp. 27-9), que a la inversa "presupone la existencia de sistemas sociales caracterizados por determinadas estructuras, planteándose pues el problema de las actividades funcionales necesarias para que los sistemas se conserven" (*IS*, p. 130). De tal modo, las mismas estructuras quedan sustraídas de toda problematización funcional y se termina asumiéndolas como configuraciones necesarias de toda sociedad posible.

La postura ontológico-causalista termina así ocultando el significado verdaderamente innovador del método funcional. "La función no es un efecto por realizar, sino un esquema de sentido [...] que organiza un ámbito comparativo entre actividades equivalentes. La función designa un punto de vista específico a partir del cual distintas posibilidades pueden ser captadas en su aspecto común. Desde ese punto de vista, las actividades singulares aparecen como equivalentes, intercambiables, fungibles, mientras que son incomparablemente diferentes en cuanto fenómenos concretos" (*IS*, p. 10).

Dentro de esa perspectiva, se trata de descubrir y confrontar una pluralidad de actividades *recíprocamente sustituibles* respecto de la solución de un determinado problema, tomado como criterio de referencia para la identificación de equivalencias (por ejemplo, en el caso de la política, el criterio de la legitimación). En la base de dicho método está la idea de que tanto las soluciones como los problemas siempre son en general fungibles, revocables, en última instancia, radicalmente contingentes.

Y desde un punto de vista funcionalista Luhmann localiza el vicio de fondo de las teorías sociales y políticas de la vieja Europa. Su límite no consiste tanto en una representación inadecuada de la realidad de su tiempo, al que en gran medida correspondían, sino en su dependencia de un marco metafísico que las hacía insustituibles. "Para esas teorías la sociedad no puede sino *ser* una sociedad política o una sociedad económica, y dicho 'ser' es sustraído de una posible problematización por medio de su anclaje en la 'naturaleza'". La renuncia definitiva a todo presupuesto ontológico, aunque fuera reformulado, requiere en cambio la elaboración de una teoría de la sociedad que sea capaz de "saldar cuentas con *muchos* sistemas funcionalmente diferenciados, entre los cuales la primacía funcional está sujeta a variaciones", en otros términos, que sea "compatible con un número mucho más alto de posibles situaciones de la sociedad". De allí la exigencia de pensar la sociedad "en términos más abstractos a partir de su carácter de sistema social, definiéndola, por así decir, como sistema social por excelencia [...] condición de posibilidad de otros sistemas sociales" (*IS*, p. 163).[5]

[5] La postura metodológica descrita aquí muestra hasta qué punto puede resultar desorientadora la línea interpretativa que halla en Habermas (1971) una de sus más explícitas e importantes formulaciones —confirmada también en Habermas (1985), pp. 348-83— según la cual el mismo abordaje sistémico tornaría imposible cualquier análisis innovador de la modernidad. La misma subestimación de la riqueza y sobre todo de la originalidad de la construcción teórica elaborada por Luhmann se encuentra en buena parte de la literatura crítica de lengua alemana (cfr. Link, Marx, 1975; Schneider, 1976; Zim-

La peculiaridad atribuida a la noción de sistema —noción que Luhmann toma de la biología y de la cibernética— consiste en la relación que permite establecer entre la sociedad y los demás sistemas sociales. Dicha relación había sido entendida por la antigua tradición europea o bien "como orden interno de la relación existente entre las partes, y entre las partes y el todo", o bien en términos de jerarquía, asignándole "la primacía a una de las partes [...] y en consecuencia la representación del conjunto" (*IS*, p. 164). El concepto de sistema social se basa en cambio en una relación de selección con respecto al ambiente, que se traduce en la reiterada creación de sistemas en su interior.

Los conceptos de sistema y ambiente son correlativos. "Ambiente" es el conjunto de posibilidades, dentro del más vasto horizonte de la totalidad de los acontecimientos posibles, que un sistema puede representarse y captar. "Sistema", a la inversa, es el orden que se constituye conectando dichas posibilidades representadas y captadas de acuerdo a determinadas modalidades. Tal correlación hace alusión a un término quizá demasiado célebre del léxico luhmanniano: "complejidad", que sólo puede ser comprendido correctamente a la luz de la operación fundamental mediante la cual se constituyen los sistemas sociales diferenciándose del ambiente, y que consiste en la "reducción de complejidad", es decir, en la selección, entre la multiplicidad de posibilidades accesibles en el ambiente, de un conjunto más restringido de alternativas, susceptibles de ser vinculadas siguiendo un orden determinado. En términos menos abstractos, "la problemática peculiar de la complejidad social [...] consiste en que nunca se puede estar seguros de concordar con otras personas en la experiencia y en la acción" (*IS*, p. 84). "[...] que el otro viva una experiencia del mismo modo en que yo la vivo, que vea las mismas cosas, que comparta los mismos valores, que viva con el mismo ritmo de tiempo, que cargue con la misma historia" (*IS*, p. 83), en otros términos, la "doble contingencia" que distingue a la relación social, define el horizonte problemático al que debe aportar soluciones la formación del sistema. Vale decir que se trata de definir un horizonte de sentido dentro del cual sea posible suponer no solamente la experiencia y la acción de los otros, sino también sus expectativas con respecto a nosotros. En tal sentido, la función fundamental de la constitución de sistemas sociales no sería tanto vincular a los individuos entre sí, sino antes bien sus acciones y sus experiencias, conectándolas dentro de diferentes ámbitos de sentido. Así en la sociedad moderna, funcionalmente diferenciada, un mismo individuo está inserto en distintos sistemas sociales, cada uno de los cuales organiza diversos campos de acción y de experiencia de acuerdo con reglas propias.

merli, 1979) y es retomada también en algunos estudios italianos (entre otros: De Giorgi, 1979; Borsoni, 1983). Para un análisis claro y atento del articulado recorrido intelectual luhmanniano, se destacan en cambio los numerosos estudios de A. Febbrajo, que introducen muchas traducciones italianas de las obras del sociólogo alemán, y sobre todo Febbrajo (1975); asimismo los escritos de D. Zolo (particularmente Zolo, 1983) y los de G. Marramao (en especial Marramao, 1985).

## 21. 4 LA SOCIEDAD FUNCIONALMENTE DIFERENCIADA DE LA EUROPA MODERNA

La operación fundamental con que el sistema reduce la complejidad social, realizándose como tal, es la diferenciación, es decir, la formación en su interior de otros sistemas, repitiendo en cada uno de ellos la diferencia sistema-ambiente. La hipótesis con que trabaja Luhmann es que "la complejidad que puede alcanzar un sistema social depende de la *forma* de su diferenciación" (*SSS*, p. 20). Se delimitan así tres modalidades principales de creación de subsistemas internos de la sociedad, que se presentan ordenados de acuerdo con el diverso grado de complejidad interna que ponen a disposición de la experiencia y de la acción, y por ello también siguiendo un incremento de la selectividad. La diferenciación segmentaria "subdivide un sistema en subsistemas iguales: por ejemplo, subdivide una sociedad arcaica en tribus, las tribus en clanes y éstos, a su vez, en familias; o bien se articula en primer lugar de acuerdo con un criterio territorial en aldeas y casas, cada una de ellas con la misma estructura interna. La simplificación ambiental dentro de la sociedad consiste entonces en el hecho de que cada subsistema puede presuponer una igualdad aproximada en los demás y que las diferencias —por ejemplo, una familia tiene un mayor número de hijos que otra— se ubican en el marco de un significado práctico fácilmente evaluable" (*IS*, p. 171).

Un caso particular de la diferenciación segmentaria es la diferenciación estratificadora, que complica el esquema horizontal originario introduciendo el principio vertical de la jerarquía que dispone los segmentos de acuerdo con estratos desiguales. La sociedad feudal constituye uno de los muchos ejemplos de ello. En algunos casos, a la diversidad de los niveles corresponde una diversidad de funciones: las políticas, por ejemplo, o las culturales a menudo están reservadas a los estamentos elevados. Sin embargo, su ejercicio sigue estando limitado al estrato y con ello al puesto que ocupa en la totalidad.

"Esta delimitación va a estallar en el paso al principio de la *diferenciación funcional*. Tal forma de diferenciación sólo se ha realizado una vez: en la sociedad moderna que deriva de Europa" (*SSS*, p. 25). Cada subsistema ejerce una función particular y única (la producción económica, la toma de decisiones colectivas vinculantes, la regulación jurídica de los conflictos, la asistencia médica, la educación, la investigación científica, etc.) independientemente de cualquier regla social general que predetermine su grado de importancia. Es muy peculiar la completa renuncia a clasificar dichas funciones según un orden válido en general; la prioridad que pueden llegar a adquirir de tanto en tanto "sólo puede ser regulada de acuerdo con la situación [...]. Antes bien, todo sistema puede hipostasiar su función en relación con todos los otros; pero en el nivel de la sociedad entera la relación gradual de las funciones sigue siendo no regulada" (*SSS*, pp. 25-6).

Por lo tanto, la sociedad funcionalmente diferenciada es una sociedad sin vértice y sin centro, privada de formas generalizadas de control aunque también de expresión, sin jefes aunque también sin representantes. En la sociedad estratificada, dichas tareas eran de hecho atribuidas a la nobleza y eran cumplidas por la política y la religión, que estaban reservadas a las *maiores partes* de la sociedad.

Dicha pérdida de un orden incluso simbólico, válido para toda la sociedad (arriba/abajo, noble/común, puro/impuro) hace que cada subsistema se refiera a la sociedad *solamente desde su propio punto de vista*, con su lenguaje, de acuerdo con sus intereses y a sus prioridades funcionales, ignorando los intereses y prioridades de los demás subsistemas. El aumento de la interdependencia sistémica que la especialización funcional produce va acompañado por un crecimiento de la indiferencia recíproca. De donde también surge la orientación cada vez más notoriamente autorreferencial de cada subsistema, que debe hallar en su interior y a partir de sí mismo su propia identidad.[6]

Una de las consecuencias más importantes de la transición entre una y otra forma de diferenciación es el profundo cambio en el modo de definir la identidad de la persona. En las sociedades segmentarias o estratificadas, era definida esencialmente por la pertenencia a un grupo social y sólo accidentalmente por su existencia privada. Por el contrario, la sociedad moderna es una sociedad de sistemas sociales y de individuos privados, que participan en una pluralidad de esferas de acción sin que ninguna de ellas agote su identidad. El principio de la solidaridad es sustituido por el principio de inclusión, según el cual "cada persona [...] debe poder acceder a todos los ámbitos funcionales de acuerdo a la necesidad, las situaciones, las capacidades funcionalmente relevantes o desde otros puntos de vista [...]" (SSS, p. 29). El principio moderno de la igualdad natural entre los hombres y su correlato de la libertad inalienable de cada uno expresan con claridad la posibilidad que tendría cada individuo para acceder sin limitaciones sociales a cualquier posición o papel que esté en condiciones de alcanzar, pero al mismo tiempo confirman la disolución de toda identidad socialmente constituida; aquello que reúne a los hombres y los hace iguales es solamente su *unicidad*. "Ya no se trata de *vivir bien*, se trata de la *inclusión*. Ya no se trata de la forma de perfeccionar la conducta de vida [...] que permanecía abierta para el sujeto en sociedades estratificadas en cualquier nivel de la jerarquía social, sino que se trata [...] de que cada uno debe tomar parte en toda función [...]" (CPOS, pp. 66-7).

De allí se derivan dos fenómenos típicos de las sociedades contemporáneas de masas: la creciente despersonalización de las relaciones sociales y, como contrapartida, la búsqueda de lazos intensamente personales. Las relaciones que cada individuo establece con los demás en cada esfera de acción serán siempre parciales, nunca implicarán a la persona en su integridad, que como tal no entra en ninguna relación. A dicha tendencia se opone la exigencia de un encuentro directo y sin mediaciones con el otro, para recobrar en esa experiencia la identidad que se ha fragmentado en el mundo social.

[6] El principio de la autorreferencialidad está en la base de la más reciente elaboración de la teoría sistémica, contenida en *Sistemas sociales* (SS), que el mismo autor define como un verdadero "cambio de paradigma". Una guía útil para comprender el giro más reciente del pensamiento luhmanniano se encuentra en Febbrajo (1990), pp. 9-56; sobre las consecuencias de dicha reformulación en la teoría política, puede verse Giacomini (1991), pp. 268-302.

## 21. 5 PODER Y SISTEMA POLÍTICO EN UNA SOCIEDAD COMPLEJA

La representación de la política y del poder en una sociedad funcionalmente diferenciada presenta rasgos totalmente peculiares que, según la concepción luhmanniana, ponen radicalmente en cuestión la teoría clásica, antigua y moderna.

La distinción que extiende a toda la sociedad la acción del poder, ya presente en Weber, es radicalizada por Luhmann, a la vez que restringe a un subsistema particular el funcionamiento del poder político. La diferencia conceptual, que sin embargo desde un principio pretende dejar en claro con respecto a la postura de su predecesor, se expresa ante todo en el abandono de la noción de *Herrschaft*, que define por su acepción más restringida de "dominación", y en la adopción de la noción de *Macht*, a la que le atribuye un significado mucho más amplio y complejo que el que le asignaba Weber.

Utilizando los instrumentos conceptuales, lingüísticos y metodológicos propios de las ciencias contemporáneas de la información, Luhmann se propone reinstaurar la noción de poder a partir de una "teoría general de la comunicación caracterizada por la generalización simbólica". La cual parte "del presupuesto fundamental de que los sistemas sociales se constituyen únicamente a través de la comunicación" (*PCS*, p. 2), es decir, gracias a ese acontecimiento que consiste en transmitir y comprender información. El simple uso del lenguaje, como instrumento de comunicación distintivo del hombre, no es suficiente para realizar la función fundamental de la comunicación social, que para Luhmann consiste en la capacidad del mensaje de ser eficaz, y por ende funcionar como premisa del comportamiento ajeno.

Hay un sistema social sólo si las comunicaciones, además de ser comprendidas, son aceptadas, es decir, sólo si la posibilidad del rechazo, que el lenguaje siempre deja abierta, es oportunamente regulada. Para tal fin, los sistemas sociales elaboran medios particulares de comunicación que explícitamente tienden a transformar los mensajes en reglas de comportamiento para quienes los reciben. En ese contexto, la especificidad del poder consiste en que favorece la transmisión de decisiones, de tal modo que las elecciones de quien detenta el poder sean asumidas como presupuesto del comportamiento de quien lo acata. Lo cual permite "seleccionar una alternativa para otros mediante una decisión propia, reduciendo la complejidad ajena" (*IS*, p. 190). Como fundamento de dicha posibilidad se sitúa el "hecho de que aquel que ejerce el poder dispone permanentemente de un número mayor de alternativas pertinentes con respecto a quien está sometido al poder; pensemos en la posibilidad de la coerción física, en la posibilidad de recompensas, en la posibilidad de abandonar la cooperación con el resultado de destruirla" (*IS*, p. 150). Sin embargo, las capacidades superiores de acción no son suficientes para garantizar la aceptación de decisiones ajenas; es necesario además un consenso de legitimidad puesto a disposición de quien ejerce el poder.

Si en muchos aspectos la determinación luhmanniana de la noción de poder parece desarrollar motivos teóricos propios de la postura weberiana, cabe preguntarse si el paradigma comunicativo no abriría una perspectiva conceptual verdaderamente inédita y capaz de plantear las premisas de una efectiva salida del horizonte

de la filosofía política clásica, a la que Weber todavía sigue estando profundamente ligado.

En este sentido, resulta útil ante todo prestarle atención a la idea del poder como medio de comunicación generalizado simbólicamente, recordando las diferencias que introduce con respecto a dos modelos convergentes en la filosofía política contemporánea: el de la participación democrática y el coercitivo, que ve en el ejercicio de la fuerza el fundamento de cualquier poder.

El primer modelo puede ser remitido a la idea de que el poder puede llegar a disolverse en la autorrepresentación libre, perfectamente transparente, totalmente pública de los diferentes intereses y de las diversas identidades de los sujetos políticos. Dicha idea encarna una tendencia particularmente acentuada en las modernas sociedades complejas hacia una difusión del poder "que se forma y se conserva *por fuera* de cualquier relación con el sistema político: pensemos sobre todo en el poder dentro de la familia [...] y en el poder de los sacerdotes, luego en el poder en el ámbito de la economía [...] sin olvidar finalmente el fenómeno actual del poder ejercido en el ámbito académico" (*PCS*, p. 107). La diferenciación funcional, que aumenta con la especialización a la vez que la interdependencia entre los diversos sistemas, multiplica posteriormente las fuentes de poder que ya no son controlables desde ningún centro ni pueden ordenarse de acuerdo a principios jerárquicos. La tentativa de remediar la divergencia entre poder social y poder político, que Luhmann considera constitutiva de las sociedades complejas, extendiendo hacia ámbitos no políticos el modelo de la participación democrática de todos los interesados en la producción de decisiones, es claramente refutada. La "democratización", en efecto, al poner en cuestión la especificidad y los límites de la función política por medio de una operación meramente ideológica, lejos de redistribuir el poder, termina obstaculizando la actividad de decidir y deslegitimando el sistema político.

A una postura similar se refiere también el modelo del estado de bienestar, que funciona basado en el principio de que todos tienen derecho a reivindicar y hacer valer sus aspiraciones ante el sistema político. La tendencia a incluir cada vez más aspectos de la vida en el ámbito de la garantía política confirma el principio de la competencia universal del Estado, al que se le atribuye la tarea de resarcir a cada ciudadano por todo aquello que experimenta como una desventaja. Tal situación sella una drástica involución en el proceso de diferenciación social en tanto que procura reasignarle al sistema político la *responsabilidad total* frente a la sociedad (*TPSB*, p. 58-65).

Igualmente criticable le parece a Luhmann todo intento de reactualizar la idea, tomada de la teoría clásica del poder, según la cual éste tiene en el uso de la fuerza tanto su origen como su medio privilegiado de gestión. Dicha concepción (*PCS*, p. 7) culmina en la definición weberiana del Estado, como titular del monopolio legítimo de la fuerza física. Ante todo, Luhman denuncia los presupuestos teóricos de semejante postura: la idea del poder como una especie de bien material que puede ser poseído, perdido, redistribuido y, sobre todo, la persistencia de una concepción jerárquico-transitiva que entiende el mando como dominación de una parte de la sociedad sobre la otra, que en principio es inferior y subordinada (*PCP*, pp. 21-61).

La respuesta de Luhmann se articula en dos planos distintos. Por una parte, su

concepción del poder como medio de comunicación generalizado simbólicamente incluye dos aspectos. Ante todo, el carácter particular de esa forma de comunicación radica en que regula anticipadamente la posibilidad de la negativa por medio de la referencia a la fuerza; a toda decisión que se comunica cabe imputarle una alternativa que se debe evitar, es decir, una sanción a la que se remite en caso de desobediencia. El recurso a la fuerza, que es el segundo aspecto decisivo, sólo es válido si actúa simbólicamente, si es una amenaza o un supuesto, pero no si es efectivamente utilizado. La eliminación de la acción por medio de la acción hace derrumbar al poder, mostrando que la opción que se pretendía transmitir no ha sido aceptada, que la comunicación no se ha logrado (*PCS*, pp. 69-80).

Aquí se abre el segundo plano de la reflexión luhmanniana sobre las funciones peculiares del sistema político en la sociedad moderna. Éste se encuentra internamente diferenciado en dos subsistemas: la administración (que incluye los poderes tradicionales: legislativo, ejecutivo y judicial) dedicada a la producción de decisiones colectivamente vinculantes, y la esfera estrictamente política (que en gran medida coincide con la actividad de los partidos), que comprende el conjunto de los procesos tendientes a la producción de legitimidad. En su ámbito se definen tanto las formas mediante las cuales los partidos políticos receptan las instancias de transformación que provienen de los otros sistemas sociales y de la sociedad, como los procedimientos a través de los cuales se le asegura a la administración un consenso potencial para decisiones todavía no determinadas. Este modo de entender la legitimación ha suscitado numerosos problemas, ya que aparentemente queda reducida a una práctica institucionalizada de producción de consenso que de ninguna manera puede remitirse a una adhesión libre y consciente (*PGLS*, pp. 18-29). En realidad, la cuestión que Luhmann intenta plantear concierne a las dificultades que encuentra el sistema político para convalidar decisiones que, por una parte, a causa de su carácter cada vez más especializado resultan cada vez menos compartibles, y que por otra parte ya no pueden acceder a las tradicionales fuentes extrapolíticas, sagradas o naturales de la legitimación.

En tal contexto, la propuesta luhmanniana se orienta en dos direcciones fundamentales: por un lado, el sociólogo alemán defiende una concepción restrictiva de la política, consciente de sus límites y en condiciones de adecuar sus tareas a la capacidad efectiva de producir e imponer decisiones vinculantes (*PCS*, pp. 105-14); por otro lado, subraya la necesidad de potenciar el carácter abierto y contingente del sistema político tornándolo predispuesto en grado sumo a la posibilidad del cambio. Y en ese nivel recupera el significado más auténtico de la democracia, finalmente liberada de falsas definiciones universalistas, como ampliación de las alternativas disponibles para la decisión política y como reversibilidad de la misma decisión (*SDSS*, pp. 65-84). La apertura al cambio se vincula con la capacidad del mismo sistema para reflejar su propia función social, en otros términos, para auto-observarse, considerando que sus propias estructuras también son posibles de otro modo (*TPSB*, p. 154; *SS*, pp. 65-146).

La interpretación de la democracia que así sugiere Luhmann se desplaza del plano institucional al de la teoría política, entendida como el corazón palpitante de un

sistema democrático. A la idea tradicional de una sociedad centrada en la política parece así contraponerse la de una sociedad *mental*, capaz de una constante autorreflexión que tiende a asegurar la evolución de sistemas cada vez más *inteligentes*, es decir, más capaces de seleccionar y reducir la complejidad.

## VIDA

La obra y el pensamiento de Niklas Luhmann (Luneburg, 1927), que enseña sociología en la universidad de Bielefeld desde 1968, documentan de una manera absolutamente única el entramado de dos tradiciones de pensamiento profundamente diferentes: la más antigua de la filosofía política y jurídica europea (desde Hobbes hasta Weber y Kelsen) con la mucho más reciente y heterogénea, de matriz estadounidense, que abarca la sociología funcionalista, la teoría de los sistemas y todo el arco de las disciplinas de la comunicación hasta las actuales orientaciones de la biología de la autopoiesis. El resultado, atestiguado por una muy rica producción teórica, es el intento de fundar una teoría general de la sociedad que esté verdaderamente a la altura de la cultura contemporánea.

## OBRAS PRINCIPALES

*Wie ist soziale Ordnung möglich?* en *Gessellschaftsstruktur und Semantik*, II, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1981 (= CPOS).
"Politikbegriffe und die "Politisierung" der Verwaltung", en AA. VV., *Demokratie und Verwaltung*, Speyer, Berlín, 1972 (= CPP).
*Soziologische Aufklärung I*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1970 (= IS).
*Potere e codice politico*, Feltrinelli, Milán, 1982 (= PCP).
*Macht*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1975 (= PCS).
*Politische Planung*, Westdeutscher Verlag, Opladen, 1971 (= SDSS).
*Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied und Berlín, 1969 (= PGLS).
*Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1984 (= SS).
*Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Suhrkamp Verlag, Francfort, 1980 (= SSS).
*Politische Theorie im Wohflahrtsstaat*, G. Olzog Verlag, Munich, 1981 (= TPSB).

## OBRAS CITADAS DE TALCOTT PARSONS

*Social System*, Free Press, Glencoe (IL), 1951; *Il sistema sociale*, Comunità, Milán, 1981 (= ISS).
*The Structure of Social Action*, Free Press, Glencoe (IL), 1937; *La struttura dell'azione sociale*, Il Mulino, Bologna, 1962 (= SAS).

OTRAS OBRAS CITADAS

HABERMAS J. (1981), *Theorie des kommunicativen Handels*, Suhrkamp Verlag, Francfort; *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
—— (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp Verlag, Francfort.
HABERMAS J., LUHMANN N. (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp Verlag, Francfort.

LITERATURA CRÍTICA

BORSONI P. (1983), *Democrazia e potere nelle società complesse. Analisi della teoria di Niklas Luhmann*, Ila Palma, Palermo.
FEBBRAJO A. (1975), *Funzionalismo strutturale e filosofia del diritto nell'opera di Niklas Luhmann*, Giuffrè, Milán.
—— (1990), *Introduzione all'edizione italiana* de Luhmann, *Sistemmi sociali*, cit., pp. 9-56.
DE GIORGI R. (1979), *Scienza del diritto e legittimazione. Critica dell'epistemologia politica tedesca da Kelsen a Luhmann*, De Donato, Bari.
DUSO G. (1988), "Tipi del potere e forma politica moderna in Max Weber", en M. Losito, P. Schiera, *Max Weber e le scienze sociali del suo tempo*, Il Mulino, Bologna, pp. 481-512.
GIACOMINI B. (1985), *Razionalizzazione e credenza nel pensiero di Max Weber*, Pegaso, Rovigo.
—— (1991), "Autoriflessività e sistema politico in Niklas Luhmann", en AA. VV., *I limiti della politica*, edición de U. Curi, Franco Angeli, Milán, pp. 268-302.
LINK J., MARX K. (1975), *Das Problem der Systemtheorie. Der Ansatz von Niklas Luhmann und seine politischen Folgen*, Focus Verlag, Giessen.
MARRAMAO G. (1985), *L'ordine disincantato*, Editori Riuniti, Roma.
REBUFFA G. (1991), *Nel crepuscolo della democrazia. Max Weber tra sociologia del diritto e sociologia dello stato*, Il Mulino, Bologna.
SCHNEIDER F. (1976), *Systemtheoretische Soziologie und dialektische Sozialphilosophie. Ihre Affinität und Diferenz*, Hain Meisenheim am Glan.
ZIMMERLI W. C. (1979), "Gerechtickeit ohne Menschen?", en *Studia Philosophica*, 38, pp. 191-200.
ZOLO D. (1983), *Funzione, senso, complessità. I presupposti epistemologici del funzionalismo sistemico*, introducción a Luhmann, *Iluminismo*, cit., pp. XIII-XXXIV.

## 22. DEL MODELO INSTITUCIONAL-JURÍDICO A LA ANALÍTICA DEL PODER: MICHEL FOUCAULT

*Massimiliano Guareschi*

El interés de Michel Foucault en torno al poder se define a partir de los años setenta, en el contexto de investigaciones orientadas a especificar los rasgos sobresalientes de la llamada sociedad disciplinaria. La exigencia de un abordaje del poder que provenga de afuera de los esquemas elaborados por siglos de reflexión filosófico-jurídica surge pues a partir de los estudios sobre el nacimiento del sistema carcelario y sus dispositivos conexos que tendrán su culminación en 1975, en *Vigilar y castigar*. Para comprender el funcionamiento de las instituciones y de las técnicas disciplinarias, según Foucault, es necesario desprenderse del peso de la llamada "hipótesis represiva", es decir, un esquema interpretativo que sólo ve en el poder una instancia negativa —de represión e inhibición— que actúa desde una perspectiva superior sobre el cuerpo social. Una revisión semejante incluye un cuestionamiento radical del paradigma consolidado mediante el cual habitualmente se perciben el poder y su funcionamiento. Los atisbos presentes en *Vigilar y castigar* serán luego profundizados, con sucesivos desplazamientos y reelaboraciones, en *La voluntad de saber*, primer volumen de una *Historia de la sexualidad* que quedaría incompleta, así como en diversas intervenciones de menor extensión a menudo ligadas a las problemáticas inmediatas de la acción política.

Como se venía diciendo, es central en Foucault la exigencia de una nueva problematización del concepto de poder, en ruptura con la configuración sedimentada por siglos de reflexión filosófico-jurídica. Sin embargo, Foucault pretende oponerle al modelo hegemónico no una teoría diferente del poder, sino un desplazamiento del plano en que se lo sitúa, un cambio de perspectiva orientado hacia una analítica de los poderes. El objetivo será pues no la elaboración de un aparato cerrado de definiciones, sino la proyección de una grilla conceptual capaz de captar las diferentes formas por las cuales pasa el ejercicio del poder en la especificidad de las diversas contingencias. Por lo tanto, no una teoría del poder, sino una analítica de las relaciones de poder.

Foucault describe el poder como "la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del dominio en que se ejercen, y que son constitutivas de su organización".[1] Una operación preliminar de la analítica foucaultiana con respecto a los abordajes tradicionales consiste en una inversión al mismo tiempo de escala y de sentido. La clave de la inteligibilidad del poder debe ser buscada no en el plano de la Soberanía, de la Ley, de la Autoridad, sino en el nivel molecular de una "microfísica del poder", atenta a la pluralidad de relaciones de fuerza que rigen y atraviesan todas las relaciones que se caracterizan por alguna forma de asimetría. En el modelo que el

[1] M. Foucault, *La volonté de savoir* (primer volumen de Foucault 1976-1984), trad. esp., p. 112.

pensador francés denomina *institucional-jurídico* o *de la soberanía y la ley*, el poder es entendido en términos sustanciales, como una especie de propiedad que puede ser adquirida, cedida, dividida. Las figuras clave de la filosofía política moderna, desde el contrato hasta la delegación, provienen de una lógica similar que identifica un lugar central, la Soberanía, a partir del cual el poder desciende, a través de una dinámica unívoca que pasa por las diversas instancias intermedias, hasta las articulaciones más elementales de la sociedad. Contrariamente, Foucault, siguiendo a Maquiavelo, al que se considera una suerte de anomalía en el desarrollo de la reflexión política occidental, pretende "pensar el poder [...] en términos de relaciones de fuerza".[2] No obstante, se impone una radicalización con respecto al secretario florentino: deshacerse de la centralidad del Príncipe para seguir el juego de las relaciones de fuerza en sus manifestaciones más dispersas y periféricas. Pues para Foucault el poder debe ser comprendido en términos rigurosamente relacionales, como coextensivo a los contextos singulares en que se produce, en la multiplicidad de relaciones de fuerza que atraviesan todo el campo social. Y será dentro de las relaciones singulares donde el poder, como relación de fuerza, habrá de hallar su origen y su "duración". "El poder no se posee, se ejerce": mediante esta fórmula Foucault expresa en términos sintéticos la distancia que lo separa del modelo denominado institucional-jurídico. El poder no posee ninguna sustancialidad, no es una entidad acumulable ni capitalizable, sólo existe en acto, en el pasaje al acto de su ejercicio concreto. Por consiguiente, dentro de la perspectiva trazada por el pensador francés, pierden todo significado figuras tales como el contrato, la delegación, la división; las vicisitudes del poder deben ser percibidas en el ámbito concreto de las tramas singulares de relaciones, en las más diversas relaciones de fuerza. En tal sentido, todo el tejido social aparece como atravesado y constituido por relaciones de poder, y los mismos antagonismos molares, las formas de la Soberanía y de la Ley, deben ser vistos no como el origen sino como el resultado de las relaciones de fuerza diseminadas en un vasto horizonte que va desde la familia hasta los aparatos productivos, desde las instituciones hasta los más variados contextos de pertenencia. En efecto, las grandes oposiciones deben ser percibidas como codificaciones que intervienen en una trama de relaciones de poder que se despliegan en otro lugar —en los múltiples núcleos conflictivos donde se ejercen relaciones de fuerza— promoviendo distribuciones, realineamientos, selecciones. Las estructuras de la Soberanía y de la Ley entonces, antes que desempeñar un papel demiúrgico, estructurando desde arriba el campo estructural subyacente, se limitan a ejercer una función hegemónica, de integración estratégica, apelando a dinámicas que tienen su origen en otro lugar. En este sentido, puede hablarse de ubicuidad: el poder está por doquier "no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto con otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes".[3]

[2] *Ibid.*, p. 118.
[3] *Ibid.*, p. 113.

La analítica foucaultiana, sin embargo, no se limita a afirmar la exigencia de un trastocamiento de perspectiva o de escala, sino que procede a tematizar, en términos generales, los rasgos sobresalientes del poder entendido como una dinámica eminentemente relacional. Entrando en detalles, es necesario aislar los elementos que establecen la especificidad del ejercicio del poder y que lo diferencian, por ejemplo, del ejercicio de la violencia: "Una relación de poder [...] se articula en torno a dos elementos indispensables para que pueda ser considerada plenamente como una relación de poder: que el 'otro' (aquel sobre quien se ejerce) sea reconocido y mantenido hasta el fin como sujeto de acción; y que frente a la relación de poder se abra un campo de respuestas, reacciones, efectos e invenciones posibles".[4] Esquematizando, podría decirse que mientras la violencia interviene directamente sobre los cuerpos, el poder se caracteriza como acción que opera sobre otra acción, real y posible, inhibiéndola, orientándola, suscitándola. En consecuencia, el procedimiento específico del poder se define no tanto en términos de represión, como supone una tradición ya consolidada, sino más bien de producción, por medio de la labor de selección, inhibición, orientación o soporte que ejerce sobre las acciones sometidas a su influencia. Se trata de la denominada productividad del poder, que debe entenderse en una doble acepción: producción de acción, a través de la orientación impuesta a las fuerzas singulares, y producción de sujetos que actúan, a través de la definición de su posible campo de acción. En términos generales, entonces, todo el cuerpo social se muestra como coextensivo a las dinámicas de poder que lo atraviesan, procediendo mediante líneas que exceden el esquema binario dominantes-dominados. El mismo individuo, por ejemplo, tomado como dato originario por una de las corrientes dominantes de la reflexión política moderna, para Foucault no es más que una combinación específica de relaciones de fuerza, una configuración establecida por un régimen particular de circulación de las dinámicas de poder: "El hecho de que un cuerpo, unos gestos, unos discursos y unos deseos sean identificados y constituidos como un individuo es uno de los principales efectos del poder".[5] Una condición previa para el ejercicio de la "acción sobre la acción" es la existencia de un desequilibrio en el seno de la dinámica relacional, una asimetría que ubica a una de las polaridades en una posición a partir de la cual se torna posible definir y estructurar el campo de las acciones posibles de los actores que pueden determinarse como subalternos. No obstante, la disimetría constitutiva de la relación de poder no puede expandirse más allá de ciertos límites. Pues el sujeto subordinado, para ser influido por la instancia del poder, debe conservar intacta su propia capacidad de acción. De donde surgirá entonces el vínculo poder-libertad; efectivamente, el poder sólo puede ser ejercido sobre sujetos libres:

Pues no existe un enfrentamiento entre poder y libertad, con un juego recíproco de exclusión (allí donde se ejerce el poder, desaparece la libertad); sino un juego mucho más com-

[4] M. Foucault, *Deux essais sur le savoir et le pouvoir*, en Foucault (1994), IV, p. 240.
[5] Foucault (1997).

plejo; un juego donde la libertad se revela como condición de existencia del poder, o bien como su premisa, a fin de que haya un ejercicio del poder es en efecto necesaria la libertad, o bien como soporte permanente, en la medida en que si se sustrajera al poder que se ejerce sobre ella, ese mismo poder desaparecería al instante y debería buscar un sustituto en la coerción lisa y llana de la violencia.[6]

En consecuencia, para Foucault el vínculo poder-libertad debe ser interpretado no en un sentido antagónico, sino agonístico. Inmanentes a las mismas tramas relacionales, el poder y la libertad se implican recíprocamente. Sin embargo, su relación se manifiesta como constitutivamente conflictiva, como una lucha permanente por medio de la cual se definen los equilibrios y las dinámicas que caracterizan a toda relación singular de poder en su devenir. Puesto que en la libertad no hay que ver ese lugar ajeno, que se opondría en términos existenciales a la dominación desde una posición externa. El poder y la libertad están uno dentro del otro, presos en un devenir conflictivo y agonístico que procede mediante la continua reformulación y redefinición de las relaciones en las cuales se dan. Junto a ello, y en los mismos términos, se plantea también la cuestión de las resistencias que encuentra el poder en el desarrollo concreto de su ejercicio. No se las debe observar como fenómenos accidentales, como residuos que el desarrollo de la lógica de las relaciones de fuerza está destinado inexorablemente a disolver. Por el contrario, el ejercicio del poder necesita del soporte de focos de resistencia que, de alguna manera, cumplan la función de puntos de fricción a los cuales apelar para actualizar las relaciones de fuerza. Los puntos de resistencia apuntalan pues toda la red de poderes que atraviesa la sociedad. Sin embargo, añade Foucault: "Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo [...], hay *varias* resistencias que constituyen excepciones, casos especiales: posibles, necesarias, improbables, espontáneas, salvajes, solitarias, concertadas, rastreras, violentas, irreconciliables, rápidas para la transacción, interesadas o sacrificiales; por definición, no pueden existir sino en el campo estratégico de las relaciones de poder."[7]

El agonismo que sella la confrontación entre poder y resistencia se articula en términos estratégicos. A las estrategias de la posición de poder, que calcula su intervención a través de técnicas y saberes, le responden desde el otro costado las estrategias de sustracción y resistencia. Para expresar una dinámica semejante, Foucault recurre a una imagen particularmente elocuente: la de dos luchadores de yudo. En esa antigua arte marcial, cada uno de los contendientes se apoya en la fuerza del adversario para hacer eficaces sus propias técnicas. Técnicas que además quedan privadas de toda consistencia más allá de su aplicación agonística sobre el otro. Lo mismo sucede en la confrontación estratégica entre poder y resistencia, una confrontación donde se generan esas mismas polaridades que implica el combate. Las relaciones de fuerza diseminadas por todo el espectro social no deben en-

[6] Foucault, *Deux essais sur le savoir et le pouvoir*, cit., p. 240.
[7] *La volonté de savoir*, trad. esp. cit., p. 116.

tenderse sin embargo en un sentido atomista, como focos conflictivos autosuficientes y cerrados sobre sí mismos. En efecto, al estructurar sus propias opciones estratégicas, las polaridades internas de los diversos campos de fuerza agonísticos elaboran encadenamientos y disyunciones, enlaces y alianzas, que dan lugar a estratificaciones y conformaciones en constante movimiento: "Así como la red de las relaciones de poder concluye por construir un espeso tejido que atraviesa los aparatos y las instituciones sin localizarse exactamente en ellos, así también la formación del enjambre de los puntos de resistencia surca las estratificaciones sociales y las unidades individuales. Y es sin duda la codificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que torna posible una revolución, un poco como el Estado reposa en la integración institucional de las relaciones de poder".[8] La referencia a las estrategias le permite a Foucault, permaneciendo dentro de la dimensión analítica microfísica o molecular, no sólo dar cuenta de los antagonismos y de las líneas de estabilización que operan en el nivel macrofísico o molar, sino también caracterizar las relaciones de poder en un sentido intencional pero no subjetivo. Como se lee en *La voluntad de saber*: "no hay un poder que se ejerce sin una serie de intentos y de objetivos", y más adelante: "la racionalidad del poder es la de las tácticas a menudo muy explícitas en el nivel en que se inscriben —cinismo local del poder—, que encadenándose unas con otras, solicitándose mutuamente y propagándose, encontrando en otras partes sus apoyos y su condición, dibujan finalmente dispositivos de conjunto".[9]

En este punto de semejante extensión problemática se sitúa uno de los temas en cierto modo clásicos de Foucault: el vínculo poder-saber. Al respecto, reaparece la cuestión de la productividad del poder. Efectivamente, en el contexto de las estrategias de poder es donde debe situarse la comprensión del surgimiento y el desarrollo de los más diversos saberes, y en primer lugar de las ciencias sociales. Sin embargo, una afirmación así debe ser entendida en términos relativos. Pues Foucault no afirma por cierto un determinismo rígido con base en el cual todo producto del conocimiento debería remitirse a la operatividad de un determinado campo de fuerzas. Más bien se limita a subrayar que en el ámbito de la productividad de determinadas relaciones de poder se sitúan, y por cierto que no en términos accidentales, toda una serie de saberes y formas de conocimiento e investigación. En general, como escribe Gilles Deleuze, para Foucault "las relaciones de fuerza seguirían siendo transitivas, inestables, evanescentes, casi virtuales, y en todo casi ignoradas, si no se mantuvieran dentro de las relaciones formadas o estratégicas que constituyen los saberes".[10] Por consiguiente, en la construcción de las estrategias de poder, la producción y la utilización de saberes se presenta como un elemento performativo imprescindible. Y los mismos saberes tienen su origen y su desarrollo en la forma particular de un sistema de relaciones de fuerza. En ese as-

[8] *Ibid.*, p. 117.
[9] *Ibid.*, p. 115.
[10] Deleuze (1986), trad. it. p. 79.

pecto, Foucault no se limita a hacer afirmaciones de carácter general y génerico, sino que articula su propio discurso en el marco de investigaciones sectorizadas, sobre la penalidad moderna y sobre la sexualidad en particular, al cual se le confía la tarea de volver discernibles los vínculos poder-saber que emergen en determinadas coyunturas históricas. En *Vigilar y castigar*, por ejemplo, se examina la estrecha conexión, el origen conjunto, que enlaza el despliegue de técnicas disciplinarias tendientes a la individualización de la pena con el desarrollo de saberes objetivadores, desde la criminología hasta la psicología, que se proponen una clasificación y un análisis cada vez más detallado del ser humano. Pero una secuencia semejante debe ser entendida en términos circulares: en su articulación, los saberes remiten a insurgencias problemáticas y a sujetos enteramente constituidos y atravesados por relaciones de fuerza, cuya actualización por otra parte depende de esos mismos saberes.

## VIDA

Michel Foucault, gran protagonista de la escena postestructuralista francesa, nace en Poitiers el 15 de octubre de 1926. Concluidos sus estudios de filosofía, reside por algunos años en Suecia y en Túnez. Regresa a Francia en 1960 y luego de varios años de enseñanza en la Universidad de Clermont-Ferrand se convierte en el principal promotor de la fundación del departamento de Filosofía de la Universidad de Vincennes en 1968. En 1970, es nombrado profesor de historia de los sistemas de pensamiento en el Collège de France. Entre las numerosas iniciativas de fuerte impacto político que lo tuvieron como protagonista, puede recordarse el GIP (Groupe Information Prison), llevado adelante junto a Daniel Defert y Gilles Deleuze. Muere en París en 1984.

## OBRAS PRINCIPALES

*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961), Plon, París [trad. en esp. F. C. E, Buenos Aires, 1967].
*Naissance de la clinique* (1963), PUF, París [trad. en esp. Siglo XXI, México, 1966].
*Les mots et les choses* (1966), Gallimard, París [trad. en esp. Siglo XXI, México, 1968].
*L'archéologie du savoir* (1969), Gallimard, París [trad. en esp. Siglo XXI, México, 1970].
*Surveiller et punir* (1975), Gallimard, París [trad. en esp. Siglo XXI, México, 1976].
*Microfísica del poder* (1977), La Piqueta, Madrid.
*Histoire de la sexualité* (1976-84), I-III, Gallimard, París [trad. en esp. Siglo XXI, México, 1977-1986]).
*Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1976* (1997), Seuil, París.
*Dits et écrits* (1994), Gallimard, París.

LITERATURA CRÍTICA

AA. VV. (1989), *Michel Foucault, philosophe*, Seuil, París.
BAUDRILLARD J. (1977), *Oublier Foucault*, Galilée, París.
BLANCHOT M., *Michel Foucault tel que l'imagine*, Fata Morgana, Montpellier.
CERTEAU M. DE (1980), *L'invention du quotidien I, Arts de faire*, Gallimard, París.
DELEUZE G. (1986), *Foucault*, Minuit, París [trad. en esp. Paidós].
—— (1997), *Divvenire molteplice. Saggi su Nietzsche e Foucault*, Ombre Corte, Verona.
DREYFUS H., RABINOW P. (1982), *Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago UP, Chicago.
HABERMAS J. (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Francfort.
LLOYD M., THACKER A. (editores) (1997), *The Impact of Michel Foucault on Social Sciences and Humanities*, St. Martin Press, Nueva York.
MACEY D. (1993), *The Lives of Michel Foucault*, Hutchinson, Londres.
REVEL J. (1996), *Foucault, le parole e i poteri*, Manifestolibri, Roma.
ROVATTI P. (editor) (1988), *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milán.
VEYNE P. (1978), "Foucault revolutionne l'histoire", en Id., *Comment on écrit l'histoire*, Seuil, París.

# 23. LOS INTENTOS DE UNA NUEVA FUNDACIÓN: NEOLIBERALISMO, NEOCONTRACTUALISMO, COMUNITARISMO

*Pierpaolo Marrone*

## 23. 1 ¿DÉFICIT NORMATIVO DEL LIBERALISMO?

A partir de los comienzos de los años setenta, se asistió a un auténtico redescubrimiento de temáticas ético-políticas que desde su originario ámbito anglosajón y analítico se propagó rápida y fecundamente también en el ambiente continental, llegando a interesar incluso a vastos sectores extraacadémicos.

Como siempre sucede con cualquier fenómeno culturalmente vivo, es natural que no resulte sencillo indicar con precisión las causas primarias y secundarias y los eventuales efectos de ese renovado interés por la filosofía política. Probablemente haya que notar que éste fue acompañado con la percepción en cada vez más amplios sectores científicos —y no únicamente en ellos— de un *déficit normativo*, por así decir, de las sociedades liberaldemocráticas.

Al mismo tiempo, el proyecto político de una extensión de las sociedades liberaldemocráticas hacia áreas geopolíticas nuevas y no comprometidas en la segunda posguerra en la cooperación —ni siquiera económica— con las áreas de la democracia representativa se tornó imprevistamente actual a partir de los años ochenta, a caballo de los muy conocidos acontecimientos políticos internacionales.

La percepción del déficit normativo del que hablábamos se tradujo además en la exigencia de una *nueva fundación teórica* de las instituciones típicas de las democracias liberales occidentales —protección de los derechos individuales, instituciones representativas elegidas periódicamente, separación de los poderes, etc. Esa exigencia fundacional siguió naturalmente caminos diversos, pero en general estuvo signada por una recuperación de las temáticas contractualistas y por una supuesta decadencia del paradigma utilitarista, que a su vez había marcado fuertemente la reflexión ético-política angloamericana hasta los años setenta.

En la mayor parte de la reflexión angloamericana, las actividades teóricas fundacionales se tradujeron de varias maneras en un intento de justificación ética de la imparcialidad política del Estado liberal con respecto a los ciudadanos y a sus diferentes, y a veces conflictivas, concepciones del bien. Una vez demostrada la posibilidad de contener el conflicto social a costos moral y prudentemente aceptables, sería en efecto bastante simple —y acaso obligado— desembocar en una superioridad intrínseca de orden ético-político de las instituciones liberal-democráticas.

También deben adscribirse sin embargo a dicho esfuerzo fundacional, en nuestra opinión, aquellos pensadores que explícitamente consideran que una incapacidad autojustificativa fundamental sería propia del liberalismo, y no por accidente; me refiero a los pensadores "comunitarios". En estos últimos, la conciencia de una falta de sentido del sujeto liberal y de la comunidad liberal desempeñan un papel central que también alimentó intensamente el debate filosófico-político de los últimos años.

## 23. 2 DOS SIGNIFICADOS DE "CONSTRUCTIVISMO"

El paradigma hobbesiano de la *potestas* como autofundamentada, o sea que no precisa de la confrontación y la derivación de un modelo trascendental del bien, la eticidad, la moralidad, la comunidad política, con buenas razones puede señalar una cesura crítica y epocal, e inaugurar ese espacio conceptual que se designa como *modernidad*. Según algunas interpretaciones, se trata de un modelo radicalmente *constructivista* para designar el poder, debido a que localiza su única fuente legítima de autorización en el poder mismo.

Sin embargo, éste sólo es uno de los sentidos en que se ha empleado el término "constructivismo" en el pensamiento político reciente. Además del que acabamos de consignar —que ofrece la ventaja de ser un instrumento interpretativo poderosamente reduccionista— existe otro que debe ser recordado, ya que ha sido notable su difusión en los años recientes sobre todo en la cultura angloamericana. En esa segunda acepción del término, el problema ya no es tanto la derivación y la justificación del poder en sí mismo, sino más bien la *justificación de las instituciones políticas liberales*. Se trata de una justificación que puede ser considerada constructivista con base en la acepción que ofrece Rawls, siguiendo las indicaciones epistemológicas de N. Goodman.[1] Estamos en presencia de una justificación constructivista cuando intentamos hacer concordar algunas de nuestras instituciones, creencias, prácticas sociales con los casos ordinarios o extraordinarios que se presentan en la praxis ético-política —o moral o cognoscitiva. Se trata de una práctica que presupone un *trasfondo* de creencias, que se supone puede ser tomado críticamente y que puede llevar a un reordenamiento de nuestros principios y nuestras instituciones éticas, morales, políticas, etc., hasta tanto se instaure lo que se denomina un *equilibrio reflexivo*.

Dicha estrategia justificativa es central en la obra que más ha contribuido a impulsar nuevamente la reflexión filosófico-política en el ámbito angloamericano, es decir, *Una teoría de la justicia* de J. Rawls, donde se entablan nuevas y heterogéneas tentativas de justificación de las comunidades políticas liberales.[2]

## 23. 3 EL PARADIGMA UTILITARISTA

Pero antes de abordar algunos puntos centrales de la propuesta teórica de Rawls es oportuno recordar brevemente que la obra de Rawls apareció en un panorama de la reflexión ético-política que para muchos estaba consolidado, y por más de una razón, o incluso por razones que en parte resultaban contradictorias: por un lado, a algunos les parecía que la filosofía política era una disciplina muerta luego de la reflexión neopositivista que sólo atribuía valor de verdad a los enunciados empírica-

[1] Rawls (1993); Goodman (1983).
[2] Rawls (1971).

mente verificables o lógicamente consistentes; por otro lado, parecía que se hubiera opacado definitivamente en sus grandes capacidades propositivas luego de los grandes clásicos del pasado —Hobbes, Locke, Hume, Kant.

Sin embargo, no se había tratado únicamente de un debilitamiento de la reflexión ético-política. También intervenía el hecho de que en el ámbito angloamericano era ampliamente asumido, de manera mayoritaria, al menos hasta los comienzos de los años setenta, el paradigma de pensamiento utilitarista.[3]

La tradición utilitarista se había insertado en la tradición inglesa trazada por Hobbes y Hume añadiendo a la reflexión teórica su peculiar tensión reformista. El núcleo central del utilitarismo consiste en una teoría *monista* de la motivación para actuar, que es válida tanto para las acciones individuales que no implican a otros actores sociales como para aquellas que requieren en cambio cierto grado de coordinación y cooperación. El utilitarismo es una teoría al mismo tiempo descriptiva, prescriptiva y atributiva, porque supone que está en posesión de un criterio explicativo de las elecciones humanas y de una regla racional para la acción individual y social. Para el utilitarismo, las acciones deben ser evaluadas y graduadas con base en las consecuencias que originan para nuestros planos de vida individuales y colectivos (esta doctrina tiene el nombre de *consecuencialismo*). Dado que aquello que gobierna nuestra conducta es exclusivamente el placer y el dolor, nuestras acciones pueden ser ordenadas en base a la utilidad que producen. De allí se deriva que la justicia sea la maximización de la utilidad colectiva dada para una comunidad —lo que coincide asintóticamente con el género humano, o bien, según algunas interpretaciones, con el conjunto de los seres animados. Por lo tanto, el utilitarismo está convencido de que puede suministrar una respuesta precisa a la pregunta: "¿cuál es la acción éticamente correcta desde el punto de vista del obrar político?" Se tratará de aquella acción que tienda a aumentar la felicidad de una comunidad frente a la que tiene una capacidad de disminuirla. Entonces, expresiones tales como "deber", "derechos", "justo", "injusto" sólo tienen sentido si están ligadas al principio de utilidad, en caso contrario, como afirmaba Bentham, sólo resultan pomposos sinsentidos.

Tal vez la tesis principal de este programa reduccionista consistía en la capacidad de efectuar comparaciones interpersonales de las utilidades entre los diferentes actores, de manera tal de poder agregar y comparar las utilidades entre sí con miras a la elección de prácticas sociales determinadas. Pero eso puede dar lugar a resultados contraindicados desde el punto de vista de las sociedades liberales.

Supongamos que una sociedad dada manifieste una preferencia de la mayoría de sus miembros por los comportamientos heterosexuales. Supongamos también que en dicha sociedad exista un solo miembro homosexual. Podrá darse el caso de que su preferencia genere un fuerte malestar en la mayoría. ¿Qué se debería hacer? Parecería que hubiese que reprimir el comportamiento del único miembro homosexual. Pero eso parece contradecir el principio de que las relaciones entre adultos que consienten en establecerlas pertenecen a la esfera individual y que no deben ser

[3] Veca, Maffettone (1996), p. 155.

censuradas. Además, mientras que el principio de determinación de una opción entre alternativas en pugna solamente puede ser cuantitativo, sin embargo debe tener en cuenta de algún modo el hecho de que las preferencias se refieren a individuos diferentes. De otra manera, eso ocasionaría resultados que no serían óptimos. Es decir, sería posible que una acción social produzca una gran ventaja para un grupo muy restringido de individuos, de modo que resulte sobreabundante en el cálculo de la utilidad, y ventajas inferiores para la mayoría. Tal es el caso de la monopolización de determinados bienes —la información, por ejemplo. Algunos han creído poder deducir otros resultados contraproducentes de situaciones formalmente estructuradas como el dilema del prisionero, que sin embargo se refiere quizá sobre todo a una clase de utilitarismo —el egoísmo— y a una situación muy delimitada —la falta de información.[4]

El hecho es que para el utilitarismo el problema del poder parece ser un problema de ingeniería y eficiencia. Las democracias liberales son consideradas por cierto las instituciones política y éticamente preferibles, pero en base a consideraciones indirectas sobre sus consecuencias secundarias.[5]

## 23. 4 LA TEORÍA DE LA JUSTICIA DE J. RAWLS

La propuesta teórica de Rawls introduce un trastocamiento de estos problemas, procurando retomar explícitamente las líneas de la tradición del contrato social tal como se había expresado en las obras de Locke, Rousseau, Kant, y llevándolas a un mayor nivel de abstracción. Además, resulta notable la ausencia de Hobbes en esta enumeración debida al mismo Rawls, pero no si pensamos que el intento de Rawls sería justificativo —en el sentido que antes mencionamos— con respecto a las instituciones liberales. La abstracción que Rawls tiene en mente corresponde a un deseo de una mayor concreción volviendo a pensar los términos esenciales de los problemas de la libertad y la justicia, asumiendo que cada teoría ética razonablemente completa no puede dejar de incluir una serie de principios relativos a dichos problemas, que por lo tanto formarán la teoría de la justicia de esa doctrina en particular.

Pero se plantea el problema de la aceptación lo más amplia posible de ese núcleo, por lo que Rawls se dedica a describir una serie de actos que individuos racionales, que persiguen sus propios intereses, cumplirían para definir los términos de su vida

[4] Recuerdo brevemente el dilema del prisionero. Hay dos prisioneros y un juez. Los dos prisioneros no se pueden comunicar entre sí. El juez propone penas diferentes según si confiesa uno, ambos o ninguno. Si ambos confiesan la pena es de seis años de cárcel, si uno confiesa y el otro no, el primer prisionero sale libre y al otro le tocan diez años, si ambos no confiesan, la pena sería de tres años para los dos. ¿Qué sería racional hacer? Dado que los prisioneros no pueden comunicarse entre sí, parecería que habría que confesar, pero eso origina un resultado inferior al óptimo con respecto a la no confesión.

[5] De donde surge también un sustancial desinterés por los problemas de las formas de gobierno en los primeros utilitaristas, Bentham y J. Mill.

asociada y las formas subsiguientes de la cooperación social —aun aquellas no inmediatamente evidentes. Dichas formas se condensarían finalmente en una serie de actos constitucionales, institucionales y judiciales, pero a fin de que los principios elegidos sean efectivamente satisfactorios, debemos ser capaces de pensar en una situación inicial de igualdad en la capacidad de selección de los principios. Esa igualdad se refiere para Rawls no tanto a una igual definición metafísica de los actores, sino más bien a un acceso igual a las informaciones, lo que se expresa con la metáfora del *velo de ignorancia*, que para Rawls remite inmediatamente a la imparcialidad. Si en la situación inicial de elección, los actores están ubicados detrás de ese velo, entonces "ninguno conoce su puesto en la sociedad, su posición de clase o su *status* social; lo mismo vale para su fortuna en la distribución de las dotes y capacidades naturales, su fuerza, inteligencia y demás. Asimismo, nadie conoce su propia concepción del bien, ni las particularidades de sus propios planos de vida, ni siquiera sus características psicológicas particulares".[6] Tampoco existen indicaciones precisas del nivel cultural y económico necesario para efectuar una elección de esa índole. Rawls sólo admite genéricamente que el nivel de vida debería ser lo suficientemente elevado como para permitir una amplia variedad de opciones.

Estas condiciones exigentes —según algunos, demasiado exigentes— tienen como fin excluir de las opciones posibles tanto el comportamiento del *free rider* —la versión económica del egoísta— como la dictadura personal "porque en ambos casos es necesario un nombre propio [...] para caracterizar al dictador o al *free rider* [...]. Las diversas clases de egoísmo no aparecen pues en el abanico ofrecido a las partes. Son eliminadas de los vínculos formales".[7] En esa situación, el primer acto contractualmente relevante es la aceptación —o la elección— de los dos principios de justicia y de su ordenamiento lexical. La formulación que debe considerarse sustancialmente definitiva de esos dos principios afirma que "*Primer principio.* Cada persona tiene igual derecho al más amplio sistema de libertades fundamentales compatible con un sistema similar de libertades para todos. *Segundo principio.* Las desigualdades económicas y sociales deben ser: *a*) para el mayor beneficio de los menos favorecidos, compatible con el principio del justo ahorro, y *b*) ligadas a cargos y posiciones abiertos a todos en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades".[8]

Resulta bastante fácil imaginar de qué manera este esquema representa una secularización de la idea kantiana de autonomía personal realizada desde la perspectiva de la cooperación social, así como se seculariza también el imperativo categórico en concordancia tanto con la idea de Rawls de que las partes posean un sentido de justicia como con la idea de que los límites del poder estén precisamente circunscritos.[9] De hecho, el mismo *ordenamiento lexicográfico* de los principios —el hecho de que el principio de libertad esté subordinado al principio de diferencia— es una ma-

[6] Rawls (1971), trad. it. p. 125.
[7] *Ibid.*, pp. 124-5.
[8] *Ibid.*, p. 255.
[9] Darwall (1976).

nera de formular una especie de axiología de los principios, estructurada de tal modo que, por ejemplo, una restricción de la libertad sólo es compatible con la salvaguarda de la libertad, pero no con la extensión del bienestar social o con una mayor eficiencia de las instituciones.

Naturalmente, el problema consiste en definir estructuras lo suficientemente amplias como para permitirles a las partes que cultiven sus propios planos de vida autónomos, y que al mismo tiempo impidan que éstas entren en conflicto con resultados destructivos para las estructuras sociales. Es lo que se expresa mediante el concepto rawlsiano de *consenso por superposición.*[10] Dicha modalidad consensual entre las partes sociales se produce cuando el *hecho del pluralismo* y el hecho de la cooperación son entendidos conjuntamente no como un mero *modus vivendi*, que reduciría la estabilidad social a un orden prudencial siempre trastornable, sino como expresión de dos facultades morales presentes en los agentes que se comprometen en la empresa de la cooperación social liberal. Esas dos facultades son denominadas por Rawls lo *racional* y lo *razonable.* La primera consiste en tener un sentido de justicia, la segunda se refiere a la capacidad de formar y perseguir un plano de vida propio. Tal distinción, obviamente, tiene muy poco que ver con una sucesión cronológica, sino que remite más bien a la capacidad de reconocer la existencia de vínculos ético-morales o político-morales a partir de un común sentido de justicia.

Por ello, en la visión de Rawls el contrato no es tanto una elección contingente —en un pasaje muy citado de la obra de 1971, Rawls calificaba a su teoría como una parte, quizá la más importante, de una teoría de la elección racional,[11] pero posteriormente ha insistido en las circunstancias históricas que permiten la verificación de la cooperación liberal—[12] o sea el resultado de una contratación donde las partes sólo estarían vinculadas por sus preferencias. Por el contrario, "El mérito de la terminología contractualista consiste en que expresa la idea de que los principios de justicia pueden ser concebidos como principios que serían elegidos por personas racionales, y que las concepciones de la justicia pueden ser explicadas y justificadas de este modo".[13]

Desde ese punto de vista, la posición originaria es el *status* privilegiado que garantiza la equidad de los acuerdos alcanzados, pues constituye una especie de punto trascendental al que siempre podemos retornar para adquirir (o readquirir) aquella condición de imparcialidad que debería ponernos a salvo de las contingencias de las elecciones prudenciales —por ejemplo, las que obedecen a un concepto que Rawls considera altamente ambiguo como el del "mérito personal". Por otra parte, Rawls ha insistido varias veces en el hecho de que la teoría de la justicia no es moralmente neutra, sino que está pensada para darle un fundamento filosófico a las instituciones liberales que él considera como las únicas capaces de conciliar autonomía personal, eficiencia y perfectibilidad.

[10] Rawls (1993).
[11] Rawls (1971), trad. it. p. 31.
[12] Rawls (1993).
[13] Rawls (1971), trad. it. p. 31.

## 23. 5 LA TEORÍA DE LOS DERECHOS DE R. DWORKIN

Si para Rawls el límite del poder está en la imparcialidad con la cual nos esforzamos por justificar las instituciones liberales, para el filósofo y jurista Ronal Dworkin dicho límite se sitúa en la existencia de derechos que legitiman la codificación jurídica y la decisión política. De allí la idea de que las decisiones políticas aplican derechos políticos existentes y anteriores a las convenciones institucionales.[14] Tales derechos, que coinciden con los que resguardan los sistemas liberal-democráticos —derecho de expresión del propio pensamiento, de asociación, de divulgación de las ideas propias, de elección libre y periódica de los gobernantes— pueden sintetizarse en un genérico "derecho a igual respeto y a igual consideración" de todos los ciudadanos. Esta concepción general tendría luego una aplicación en el caso de la justicia distributiva, pues implicaría un acceso a los recursos que equivalga a la medida necesaria para desarrollar el citado derecho general.

La filosofía de Dworkin se ha construido en un constante enfrentamiento polémico con lo que fue el modelo del derecho público predominante en el ámbito angloamericano, es decir, el positivismo jurídico, particularmente en la versión suministrada por H. Hart.[15] Si bien Hart había hablado de un "contenido mínimo del derecho" que cumpliría la función asignada al derecho natural, Dworkin considera que el positivismo jurídico da lugar a una concepción afín al utilitarismo que comprometería la defensa de los derechos individuales y socavaría los fundamentos de la comunidad liberal, porque se desembocaría en una concepción convencionalista y, en definitiva, nihilista del derecho.[16]

Dworkin divide las concepciones del derecho en tres grandes grupos: las que se basan en el deber, las que se basan en los fines, y por último las que se basan en los derechos. Las primeras identificarían a los sistemas deontológicos simples y, aunque atractivas, resultan para Dworkin demasiado rígidas. Las segundas serían propias de los sistemas positivistas y utilitaristas, y no permitirían distinguir entre decisiones justas y erróneas. Las terceras, en cambio, demostrarían que son las más congruentes con las tentativas contemporáneas de conciliar la protección de los derechos individuales y la justicia social, aunque debe señalarse que queda muy claro en la filosofía de Dworkin que consideraciones ligadas al interés o al bienestar general no pueden ser superiores a los derechos.[17]

Según Dworkin, para arribar a decisiones justas y equitativas en la comunidad liberal debemos referirnos no a la aplicación de normas primarias o de reconocimiento —como pretendería el positivismo jurídico— sino a la aplicación de la titularidad de los derechos. Ése es el límite para la existencia y la aplicación de los modelos positivos de autorización. No admitirlo nos llevaría a la situación paradójica en que un derecho sería atribuido sobre la base de una decisión —judicial y/o política— o sea

[14] Dworkin (1982).
[15] Hart (1961).
[16] Dworkin (1977); (1985).
[17] Dworkin (1986).

mediante un ejercicio de discrecionalidad. Lo cual equivaldría a admitir que en los llamados casos difíciles —donde pareciera que hay un conflicto entre principios y normas— no existen respuestas justas. Si una teoría jurídica debe proporcionar una base para el deber judicial, entonces los principios que expone deben tratar de justificar las normas expuestas identificando los fundamentos políticos y morales y las tradiciones de la comunidad que sostienen tales reglas. Es decir que debe ser capaz de decidir cuál sería la teoría justa entre varias posibles.

Dentro de observaciones de esta índole, se explican las apelaciones de Dworkin a lo que se denomina "moralidad política de fondo" de la comunidad liberal, es decir, la idea de que el modelo de los derechos y la codificación de los principios serían la expresión de una estructura vinculante para los sujetos de las comunidades liberales, que éstos no eligen convencionalmente, sino que convergen tácitamente en ella para regular sus disputas.[18]

## 23. 6 LA TEORÍA DEL ESTADO MÍNIMO DE R. NOZICK

Una apelación aún más evidente a la intuición moral puede hallarse en la obra de R. Nozick, *Anarquía, estado y utopía,*[19] que para muchos representó una especie de contracara del contractualismo de Rawls. Recuperando por un lado el iusnaturalismo lockeano y, por el otro, el pensamiento de A. Smith, von Hayek y la escuela austriaca (von Mises), Nozick formula una teoría libertaria del Estado mínimo a partir de un principio que se trataría de asumir sin mediaciones.

Dicho principio consistiría en que el individuo sea la sede de derechos personales inalienables —a la vida, a la libertad, a la propiedad, más un genérico derecho a la salud. Existen cosas que ninguna persona o ningún grupo de personas puede hacerles a los individuos sin violar sus derechos. Tales derechos individuales son de tan vasto alcance que se plantea el problema de cuál sería el espacio reservado al Estado y a sus funcionarios, si aún les queda alguno. Nozick sostiene que la única forma estatal que puede superar la prueba de los derechos sería el Estado mínimo, para el cual toda organización que tenga fines más amplios que la protección de los derechos individuales está moralmente injustificada. Los derechos de que habla Nozick son esencialmente los derechos negativos teorizados por I. Berlin,[20] es decir, el derecho a la no-interferencia en las propias elecciones individuales, por lo tanto, el hecho de que la cooperación social sólo se puede justificar si es completamente voluntaria. Tales derechos califican a los individuos como propiedades personales de sí mismos, y como dotados de la cualidad moral kantiana de la autonomía.

El libertarismo de Nozick es tanto monístico —el único parámetro relevante en el juicio sobre la licitud de un sistema político es que no sea violada la libertad ne-

[18] Dworkin (1990).
[19] Nozick (1971); Berlin (1969).
[20] Berlin (1969).

gativa— como deontológico —no debemos juzgar un sistema político por las consecuencias alcanzadas en términos de eficiencia, bienestar, etcétera.

Tal teoría tiene importantes consecuencias en términos de justicia distributiva. Nozick refuta todas las teorías llamadas de estado-final o modeladas, cuyo resultado depende de alguna concepción estructural del bien supraindividual (utilitarismo, perfeccionismo, neocontractualismo, socialismo, comunismo). La única distribución justa de los bienes es aquella que no viola los derechos individuales, lo que Nozick denomina *teoría del título válido.* Teoría que distingue dos momentos:

*a)* la adquisición legítima de la propiedad: es justa aquella adquisición que no ha violado los derechos negativos de nadie;

*b)* la legitimidad de las transacciones: es justa aquella transacción entre propiedades que no viola los títulos a la propiedad de nadie.

De donde se deriva que:

1. la persona que adquiere una propiedad de acuerdo con el principio de justicia en la adquisición tiene derecho a esa propiedad;
2. la persona que adquiere una propiedad de acuerdo con el principio de justicia en la transferencia, de cualquier otro que tenga derecho a esa propiedad, tiene derecho a ella;
3. nadie tiene derecho a una propiedad sino mediante aplicaciones reiteradas de 1 y 2.

Por lo tanto, para juzgar acerca de la justicia de una distribución dada, debemos remontarnos a los actos que han conducido a la situación actual. Si la propiedad de cada uno es justa, entonces la distribución total de los bienes es justa.

Por eso la única estructura moralmente legítima de la distribución para Nozick es un mercado sin restricciones (los intercambios moralmente legítimos son calificados como "actos capitalistas entre adultos que consienten"). Las intervenciones de política social y las formas impositivas no dedicadas a la protección de los derechos individuales negativos son ilegítimas, porque le quitan recursos al individuo que los ha adquirido legítimamente, sin que se le haya pedido su permiso. También en este caso es radical el anticonsecuencialismo de Nozick. El mercado se justifica como estructura de la distribución legítima no porque genere bienestar o sea eficiente, sino porque se trata de la única estructura compatible con los derechos de cada individuo.

## 23. 7 LA TEORÍA DIALÓGICA DE B. ACKERMAN

Otro ataque contra la teoría neocontractualista es el que emprendió el modelo "realista" —ya que se considera descriptivamente más cercano al modo en que efectivamente se desarrolla la cooperación liberal— de Bruce Ackerman, que considera que el contractualismo, al igual que cualquier modelo deliberativo que se base en la exis-

tencia de algo como los derechos, contiene en sí un elemento mitológico e injustificable.

El punto de partida por donde es preciso comenzar es que la convivencia social consiste en una lucha por el poder —es decir, para adquirir bienes, que pueden ser materiales o de otra índole; esa lucha suscita la cuestión de la legitimidad de la posesión de aquello que se reclama, una cuestión que puede hacerse explícita en cualquier momento: "ésta no es una competencia cualquiera: puede revelar que mis esperanzas más íntimas sobre mi futuro no pueden ser realizadas sin negar los derechos ajenos [...]. El poder corrompe: cuanto más poder tengo, más puede perder tratando de responder al reclamo de legitimidad; cuanto más poder tengo, mayores son las posibilidades de que mi tentativa de represión tenga éxito —al menos durante el tiempo que me quede por vivir".[21]

Ackerman considera que no es necesario brindar ninguna definición analítica inicial de la justicia, y que sería suficiente con atenerse a su función distributiva. En efecto, aun en una situación en la cual los recursos fueran distribuidos de una manera perfectamente equitativa, no podremos excluir la posibilidad del conflicto, dadas la diversidad de las expectativas de los seres humanos y la escasez de los bienes. En Ackerman no existe pues un problema de la posición originaria o el punto inicial del contrato. No tiene importancia en qué punto de la curva de distribución de los bienes intervenga el reclamo de legitimidad de la distribución. La posesión de cualquier bien siempre puede estar sujeta a impugnación. ¿Cómo evitar entonces que todo esto no se traduzca en una situación de perpetua inestabilidad?

El hecho es que la impugnación de la legitimidad puede ser conducida de acuerdo con reglas conversacionales que Ackerman considera que emergen espontáneamente de la práctica social liberal. Dichas reglas son la *racionalidad*, la *coherencia*, la *neutralidad*.

La *racionalidad* prescribe simplemente que ante la impugnación referida a la posesión de un bien no se puede responder suprimiendo al impugnador, sino brindando las razones que justifiquen mi uso de los recursos particulares puestos en cuestión —se trata de una concepción de la racionalidad completamente diferente a la instrumental y por lo tanto ya imbuida de un importante contenido moral.

La *coherencia* prescribe que el sujeto adopte razones para justificar su poder que no sean incompatibles con otras de sus razones que se ofrecen para exponer reclamos de poder —lo que se asemeja a un criterio metafísico referido a la identidad personal a través del tiempo.

La *neutralidad* prescribe finalmente la invalidez de toda justificación en que se sostenga la propia pretensión argumentando o bien que la propia concepción del bien es superior a cualquier otra, o bien que, prescidiendo de la propia concepción del bien, alguien es intrínsecamente superior a cualquier otro ciudadano —lo que significa que están vedadas las argumentaciones *ad hominem*. La aplicación reiterada de estos principios genera una sociedad de cuño liberal-democrático, que presupone tam-

[21] Ackerman (1980), trad. it. p. 42.

bién amplias intervenciones correctivas del Estado en la redistribución de las riquezas.

No tenemos ninguna garantía de que este esquema conversacional se perpetúe a través del tiempo y las generaciones, pero en una situación de politeísmo de los valores a Ackerman le parece que sería el único instrumento que exalta la idea de que nosotros como hombres debemos construir los significados de nuestra vida —y por ende los significados que asignamos a la empresa social— sin que nos veamos encaminados hacia la destrucción de la comunidad política.

## 23. 8 EL LIBERALISMO IRÓNICO DE RORTY

Con respecto a las tentativas de fundamentación racional de la comunidad ético-política liberal, se ha mostrado extremadamente perplejo Richard Rorty, cuyas conclusiones escépticas en el campo de la filosofía social parecen derivar de un trasfondo epistemológico. Efectivamente, la crítica de la idea epistemológica de "dato" y de "realidad" hace arribar a Rorty a la convicción de que una epistemología escéptica también posee validez filosófico-política.[22]

Rorty considera necesario abandonar el "representacionalismo", es decir, la concepción de que el objeto de la filosofía sería la construcción de una epistemología. Pero su propuesta no implica la simple puesta en duda de esa visión, llevada a cabo con los instrumentos de la filosofía analítica, sino más bien la disolución del problema epistemológico y su reducción a una de las múltiples voces que componen el mosaico de la conversación humana. No existe un motivo fundante o epistemológico para distinguir en esa conversación qué voces deben estar en primer plano y ser escuchadas y cuáles en cambio deben callar. Expresiones como "la teoría auténtica" o "lo que es justo hacer" o "la teoría política justa" son reductibles a términos singulares, para los cuales no existe un conjunto de condiciones necesarias y suficientes que permitirían identificar un referente único.

El fundacionalismo ético-político para Rorty no es sino la más reciente versión de la búsqueda de lo absoluto.[23] De allí la reinterpretación que ofrece Rorty del equilibrio reflexivo y del constructivismo tal como se expresa en los escritos de Rawls. Rorty piensa que ese dispositivo sólo es provisorio, y que únicamente puede ser defendido con base en consideraciones pragmáticas. Pero en ese orden de consideraciones es posible identificar una superioridad de las sociedades liberal-democráticas sobre otros sistemas sociales.[24] La sociedad liberal es aquella sociedad donde es posible renunciar a visiones sustancialistas del bien, de la sociedad, del yo, para asumir en cambio el programa de comprometerse en experimentos vitales que incremen-

[22] Rorty (1980); (1982).
[23] Rorty (1991b).
[24] Rorty (1991a).

ten nuestras posibilidades de interpretarnos a nosotros mismos. Por lo tanto, no será la fundamentación de la idea lo que deba guiar la reflexión ético-política, sino más bien la tolerancia y la solidaridad entre actores abocados a proyectos diferentes y la aversión común hacia la crueldad. La sociedad liberal no resulta entonces justificada con base en una racionalidad superior o a la capacidad de generar puntos de vista imparciales, sino únicamente con base en sus efectos secundarios con respecto a las preferencias de los actores.

## 23. 9 EL COMUNITARISMO

También en contra de la tendencia fundacional que puede hallarse en gran parte de la filosofía política angloamericana está una corriente que agrupa a pensadores diferentes y a menudo con actitudes muy distintas, que recibe el nombre de *comunitarismo* y que surgió en los años inmediatamente posteriores a la publicación de la obra principal de Rawls. Además, no son pocos los puntos de contacto entre esta corriente y el llamado renacimiento de la filosofía práctica, que se desarrolló sobre todo en el ámbito continental a partir de un redescubrimiento de la filosofía moral y política de Aristóteles y de la tradición aristotélica.

Según los pensadores comunitarios —Sandel, McIntyre, Taylor— debe abandonarse en el liberalismo político la insistencia en la neutralidad de los procedimientos del Estado frente a los ciudadanos. Dicha insistencia en los procedimientos ofrecería una descripción no realista de la cohesión social, y además se fundamentaría en una idea del yo entendido como un ente ahistórico y desencarnado, que derivaría del predominio de concepciones del sujeto ligadas a la acción económica. En realidad, toda sociedad procura su propia justificación haciendo referencia a vínculos que para nada son del orden de los procedimientos, sino antes bien sustanciales, puesto que en el obrar social no se puede hacer abstracción de la referencia a alguna concepción de "bien común".[25] Quizá no sea difícil advertir en estas observaciones la deuda de los comunitarios con respecto a las tesis hegelianas sobre la eticidad como momento superior de la moralidad individual.[26]

Una comunidad ajena a una concepción determinada del bien común o bien es inexistente, o bien está destinada a desaparecer. No obstante, el bien común no es la armonización de las preferencias de los ciudadanos, sino más bien aquello a lo que hacen referencia los ciudadanos para encontrar un criterio de evaluación para sus preferencias y sus acciones.[27] Únicamente dicha referencia es lo que permite atribuir un peso determinado a las preferencias de un individuo, un peso que varía en la medida en que estas últimas promueven o impiden el bien común de la sociedad.

[25] Sandel (1984).
[26] Taylor (1979).
[27] McIntyre (1984).

Incluso perseguir fines públicamente compartidos en la comunidad política liberal no se vincula en absoluto con una concepción de la neutralidad o la imparcialidad. Sería como reconocer que las finalidades de nuestra acción de ciudadanos podrían ser independientes de los procedimientos adecuados para realizarlas. Pero sólo es posible imaginar algo semejante si se adopta una psicología moral individualista y atomista, lo que sin embargo sería demasiado simple.[28] Por otra parte, dicha psicología moral termina quedando vaciada y está en conflicto con la percepción que tenemos de nosotros mismos, como individuos provistos de una historia, inmersos en una tradición, que articula nuestros derechos y vincula nuestros deberes hacia la comunidad.

De hecho, la perspectiva liberal y neutralista no es capaz de satisfacer adecuadamente las preferencias concretas de los actores sociales, puesto que los trata como entidades inconexas. Ser un ciudadano en sentido pleno, y no sólo formal, significa en cambio tener la capacidad de efectuar elecciones significativas, adaptables a nuestros planos de vida y a nuestra pertenencia cultural. Lo cual no implica en absoluto renunciar al ideal de autonomía personal, propio de la tradición liberal, sino reconocer que dicho ideal sólo se encarna en el seno de prácticas sociales determinadas. Por el contrario, una concepción individualista de la autonomía parece estar ligada a una interpretación de los valores morales como entidades existentes más allá de cualquier condicionamiento. De tal modo, se desconoce que el Estado es ese ámbito propio en que pueden ser formuladas en definitiva nuestras concepciones de la manera en que es correcto vivir e interactuar con los demás ciudadanos. En efecto, la formulación de una concepción del bien requiere algo así como una búsqueda común en la que se participa junto a los demás ciudadanos o grupos de ciudadanos a los que nos sentimos particularmente afines.

Aun el liberalismo reconoce que las actividades comunes forman ideales colectivos, pero el fondo de la estabilidad de dichos ideales reside una vez más en la voluntad y en la lealtad individuales, es decir, en definitiva, en una concepción prudencial de la cooperación. Se otorga así la primacía a preferencias que en su carácter íntimo pueden ser idiosincrásicas, con lo cual se retorna a la crítica de la concepción del yo anteriormente mencionada.

Para el comunitarismo, el liberalismo se ve forzado en cada caso a oscilar entre tesis emotivistas y prudenciales sobre el yo —de lejana ascendencia hobbesiana— y tesis deontológicas y esencialmente platónicas sobre el deber moral del ciudadano. Pero aun en el caso del liberalismo nos hallamos frente a la presentación, bajo aspectos universalistas y neutralistas, de una determinada concepción del bien, que es la que corresponde a esa misma comunidad liberal que la formula. Los argumentos del liberalismo a favor de la neutralidad de los procedimientos son pues irremediablemente circulares.

Se ha argumentado que el comunitarismo no constituye una auténtica filosofía política, sino más bien una especie de crítica social de concepciones mayoritarias en-

[28] Sandel (1984).

tre los estudiosos.[29] Lo que tal vez se pueda afirmar es que en los pensadores comunitarios prevalece una actitud "genealógica",[30] que tiende a trazar una especie de arqueología del liberalismo —de allí el interés por los sucesos históricos del pensamiento en teóricos como McIntyre y Taylor, cualquiera que sea luego el juicio que deban merecer tales reconstrucciones— a fin de mantener en alerta la mirada crítica, y para no ser inducidos a pensar que sistemas políticos muy jóvenes y para nada inamovibles, como las democracias liberales, se presenten rodeados de un aura de naturalidad que acaso podría comprometer la eficacia de su propia defensa.

## FUENTES Y LITERATURA CRÍTICA

ACKERMAN B. (1980), *Social Justice and Liberal State*, Yale U. P., New Haven.
—— (1984), *Reconstructing American Law*, Harvard University Press, Cambridge (MA).
—— (1991), *We the People*, Harvard U. P., Cambridge (MA).
—— (1989), "Why Dialogue?", en *The Journal of Philosophy*, pp. 5-22.
—— (1990), "Neutralities", en R. Douglass, G. Mara, H. Richardson (eds.), *Liberalism and the Good*, Routledge, Nueva York.
—— (1992), *The Future of Liberal Revolution*, Yale U. P., New Haven.
BERLIN I. (1969), *Four Essays of Liberty*, Oxford U. P., Oxford.
COHEN M. (ed.) (1984), *Ronald Dworkin & Contemporary Jurisprudence*, Duckworth, Londres.
DARWALL S. (1976), "A Defense of Kantian Interpretation", en *Ethics*, vol. 87, pp. 164-70.
DWORKIN R. (1977), *Taking Rights Seriously*, Duckworth, Londres.
—— (1985), *A Matter of Principle*, Harvard U. P., Cambridge (MA).
—— (1986), *Law's Empire*, Fontana, Londres.
—— (1990), "La comunità liberale", en *Teoria politica*, pp. 27-56.
FISHKIN J. (1982), "Can There be a Neutral Theory of Justice?", en *Ethics*, vol. 93, pp. 349-56.
FLATHMAN R. (1983), "Egalitarian Blood and Skeptical Turnips", en *Ethics*, vol. 93, pp. 349-66.
GOODMAN N. (1983), *Fact, Fiction and Forecast*, Harvard U. P., Cambridge (MA).
HARDT M., NEGRI A. (1995), *Il lavoro di Dioniso. Per la critica dello Stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma.
HART H. (1961), *The Concept of Law*, Oxford U. P., Oxford.
KUKATHAS C. (1990), *A Theory of Justice and its Critics*, Stanford University Press, Stanford.
KYMLICKA W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford U. P., Oxford.
MALAKHOWSKI A. (1990), *Reading Rorty*, Blackwell, Oxford.
MARRONE P. (1994), "Rorty, Rawls e il relativismo", en *Giornale di metafisica*, pp. 239-48.
—— (1996), *Consenso tacito*, La Rosa, Turín.
MCINTYRE A. (1984), *After Virtue*, Duckworth, Londres.
NOZICK R. (1974), *Anarchy, State and Utopia*, Blackwell, Oxford.
—— (1981), *Philosophical Explanations*, Oxford U. P., Oxford.
—— (1990), *The Normative Theory of Individual Choice*, Garland, Nueva York.
—— (1993), *The Nature of Rationality*, Princeton U. P., Princeton.
PAUL J. (ed.) (1983), *Reading Nozick*, Blackwell, Oxford.

[29] Kymlicka (1990).
[30] Taylor (1989).

RAWLS J. (1971), *A Theory of Justice*, Harvard U. P., Cambridge (MA); ed. esp. FCE, México.
—— (1993), *Political Liberalism*, Columbia U. P., Nueva York.
—— (1995), *La giustizia come equità*, Liguori, Nápoles.
RORTY R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*.
—— (1982), *Consequences of Pragmatism*.
—— (1989), *Contingency, Irony, Solidarity*, Cambridge U. P., Cambridge.
—— (1991a), *Objectivism, Relativism, and Truth. Philosophical Papers I*, Cambridge U. P., Cambridge.
—— (1991b), *Essay on Heidegger and Others. Philosophical Papers II*.
SANDEL M. (1984), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge U. P., Cambridge.
TAYLOR C. (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge U. P., Cambridge.
—— (1989), *Sources of the Self*, Cambridge U. P., Cambridge.
VECA S. (1988), *La società giusta ed altri saggi*, Il Saggiatore, Milán.
VECA S., MAFFETTONE S. (editores) (1996), *Manuale di filosofia politica*, Donzelli, Roma.

# ÍNDICE

impreso en cargraphics, red de impresión digital
av. presidente juárez 2004
fracc. industrial puente de vigas
54090 tlalnepantla, edo. de méxico
noviembre de 2005